VOLUMEN XLII FASCICULUS I MCMLXXVI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1976

Duecento numeri sull'Oriente Cristiano

Storia e preistoria di *Orientalia Christiana Analecta*

La pubblicazione di un volume della collezione *Orientalia Christiana Analecta* è un avvenimento consueto, al Pontificio Istituto Orientale.

Ma quando si tratta del numero 200 della serie, il fatto merita un rilievo particolare.

Il volume cui tocca la sorte di segnare questa tappa importante nella storia della collana è un'opera che basterebbe da sola ad attirare su di sé l'attenzione: Robert F. TAFT, S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= *Orientalia Christiana Analecta* n. 200) Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1975.

In essa l'A., che è pure il Direttore di *Orientalia Christiana Periodica*, professore di liturgia e di lingue orientali al Pontificio Istituto Orientale, *Associate Editor* di *Worship*, membro per la liturgia del comitato editoriale della rivista *Concilium*, *Guest Associate Professor* presso Notre Dame University, porta avanti un discorso estremamente impegnativo: ricostruire la storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo.

Simile ricostruzione storica, del tipo di quella compiuta mirabilmente per la messa di rito romano dal grande liturgista Josef Andreas Jungmann, S.J., era stata appena iniziata prima che la riprendesse Mateos. Eppure si tratta della liturgia orientale più diffusa.

In questo grosso volume di oltre cinquecento pagine, Taft esamina i riti che seguono immediatamente la liturgia della parola, studiata dal predecessore e maestro Juan Mateos, S.J., cioè vi continua quel paziente lavoro di ricostruzione storica, occupandosi dei riti di preparazione che precedono la preghiera euca-

ristica: in particolare del trasporto e della deposizione dei doni — il Grande Ingresso di cui parla il titolo dell'opera e che costituisce la cerimonia più caratteristica di questa parte della messa — e dei riti di accesso all'altare che rappresentano l'immediata preparazione spirituale dei ministri al sacrificio da compiersi.

In una prossima opera, Taft si ripromette di continuare la storia della liturgia del Crisostomo con lo stesso rigoroso e impegnativo metodo.

Come si può vedere da questo frutto maturo di anni di lavoro che Taft ha dato alle stampe, il suo studio si basa su fonti originali, cioè su manoscritti liturgici e su altri documenti che illustrino l'evoluzione della messa bizantina (commenti liturgici, fonti canoniche, ecc.). L'indice dei manoscritti studiati ne elenca 363, redatti tra l'VIII° e il XVI° secolo e quello delle opere a stampa più consultate e citate ne enumera 186 (pp. XIII-XXII, 439-453). E siccome l'A. ha di mira la concreta celebrazione liturgica, piuttosto che la sola evoluzione del testo liturgico, egli ricorre alla storia e alla archeologia in funzione della luce che queste scienze gettano sullo sviluppo del rito come tale.

L'A. applica al suo studio i metodi della liturgia comparata, quali Anton Baumstark li ha definiti, giovandosi del paragone con altre liturgie, per capire meglio l'evoluzione della liturgia studiata.

La poderosa monografia non si isola nel puro esercizio accademico. Consapevole di rendere un servizio pastorale alle Chiese di tradizione bizantina, Taft ha cura di segnalare il senso originale e lo scopo dei riti, la semplicità delle loro linee primitive. E presenta in una *Conclusion* (pp. 426-428) la cui brevità contrasta con la mole della trattazione, alcune idee che gioverebbero a ricondurre eventualmente la parte della liturgia studiata a una maggior coerenza con la propria storia.

Quest'opera di Taft non mancherà di raccogliere i consensi ammirati degli specialisti. Senza dubbio costituisce un importante contributo della collana in cui appare alla conoscenza delle liturgie dell'Oriente Cristiano.

È un apporto che viene al seguito di una serie di numeri della stessa collana che riguardano direttamente o indirettamente questo settore importante dell'orientalismo cristiano. In sei numeri di *Orientalia Christiana* e in 15 di *Orientalia Christiana Analecta* si trovano infatti edizioni di testi liturgici, come nel caso

di manoscritti del secolo XII° riguardanti gli azimi (n. 9 [1]) o di anafore etiopiche (nn. 85, 90, 98) o dei *Typica* della Grande Chiesa di Costantinopoli (nn. 165, 166) e del monastero del S. Salvatore di Messina (n. 185). Vi figurano inoltre, uno studio di teologia liturgica ed ecumenica (n. 30) delle monografie esaurienti, di HANSSENS sulla liturgia di Ippolito (n. 155) e di MATEOS sui notturni e il mattutino caldei (n. 156), saggi sul rito romano in lingua slava praticato in Polonia (n. 161). Viene poi una serie di studi sulla storia delle liturgie: di GEMAYEL sulla prima parte della messa maronita (n. 174), di van de PAVERD sulla liturgia eucaristica ad Antiochia e a Costantinopoli, secondo S. Giovanni Crisostomo (n. 187), di MATEOS sulla liturgia della parola nella liturgia bizantina (n. 191), di BERTONIÈRE sullo sviluppo della veglia pasquale nella medesima liturgia (n. 193) e infine di TAFT sulla storia del Grande Ingresso nella messa di quel rito (n. 200). Completano il quadro di questo ricco contributo della collana al settore liturgico, il saggio di N. BORGIA sullo *Horologion* diurno della liturgia bizantina (n. 56), la monografia sulla iniziazione monastica nella liturgia bizantina, di WAWRYK (n. 180), l'opera di HUSMANN sulle melodie del breviario caldeo (n. 178) e i saggi sulle liturgie orientali contenuti in due opere collettive: sulla Chiesa malabarese (n. 186) e nel *Symposium Syriacum* (n. 197).

Ma la pubblicazione del ducentesimo numero di una collana che ha dato tanti contributi alla conoscenza delle liturgie orientali ci offre l'occasione di fare un breve consuntivo di tutta la collana stessa, della quale lo studio della liturgia costituisce soltanto un aspetto.

ORIENTALIA CHRISTIANA

La preistoria della pubblicazione coincide per vari aspetti con la preistoria dell'Istituto Orientale.

Colui che per primo diresse l'Istituto Orientale, il P. Antoine Delpuch, dei Padri Bianchi, aveva già scritto prima della nascita dell'Istituto che la futura fondazione avrebbe dovuto avere delle pubblicazioni proprie. Tra gli *Opinamenta et Vota* che raccolgono

[1] In appendice a questo articolo, pubblichiamo l'elenco completo dei numeri della collana. Nel corso dell'articolo vi facciamo riferimento in base al numero d'ordine.

le consulenze di vari ecclesiastici circa la eventualità della fondazione, la sua è la più lunga e la meglio elaborata, anche a questo proposito. Parla in primo luogo di una rivista di studi orientali e secondariamente della pubblicazione di lavori di più largo respiro, di carattere scientifico specializzato, tendenti a iniziare l'Occidente alla conoscenza delle cose religiose dell'Oriente (1).

Il piano proposto da Delpuch corrisponde, almeno per questi due aspetti che citiamo, a quello che l'Istituto Orientale attua, nel campo delle pubblicazioni, dal 1935 in poi. Infatti, da allora, l'Orientale pubblica un periodico e una collana monografica.

Tuttavia, quando nel 1923 l'Istituto Orientale iniziò la sua attività editoriale, la pubblicazione era unica e tentava di conciliare i due aspetti che sia nel piano Delpuch, come nella prassi dal 1935 in poi, sono ben distinti.

Una ricerca negli archivi dell'Istituto può aiutarci a spiegarne il perché. Ringraziamo l'attuale Rettore del Pontificio Istituto Orientale, P. Eduard Huber S.J., per averci permesso di consultarli.

Il documento più antico su cui ci soffermiamo è una lettera del primo Preside Gesuita dell'Istituto, il Padre Michel d'Herbigny S.J., al Padre Generale della Compagnia di Gesù, P. Włodzimierz Ledochowski S.J. Nella lettera, datata al 2 dicembre 1922, d'Herbigny informa il P. Generale di aver conferito a lungo quel giorno stesso, con il P. Franz Ehrle S.J., sui problemi riguardanti la pubblicazione. Si ricordi che nel settembre dello stesso anno, il Papa Pio XI° aveva inviato la Lettera Apostolica *Decessor Noster* al P. Ledochowski, con la quale affidava alla Compagnia di Gesù il Pontificio Istituto Orientale e lo trasferiva dal Palazzo dei Convertendi in Piazza Scossacavalli, alla sede del Biblico in piazza della Pilotta (2). Il P. Ehrle, che era stato, dal

(1) *Opinamenta et vota quoad pontificiam in Urbe pro Ecclesiarum orientalium dissidentium concordia Institutionem*, Romae, 1917, pp. 106-107.

(2) Litterae Apostolicae *Decessor Noster* Dilecto Filio Vlodimiro Ledochowski Societatis Iesu Praeposito Generali, in: *Acta Apostolicae Sedis*, XIV (1922) pp. 545-546. Cfr. A. Raes S.J., *Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental*, in: *OrChrPer*, XXXIII (1967) 303-330 (308). Le fonti e la bibliografia concernenti la storia del Pontificio Istituto Orientale che Raes cita sono utili anche per la storia dell'attività editoriale dell'Istituto stesso. Rimandiamo perciò all'elenco riportato all'inizio di quell'articolo (p. 303).

1896 al 1914, Prefetto della Biblioteca Vaticana e che soltanto una decina di giorni dopo, l'11 dicembre di quell'anno, sarà nominato cardinale, risiedeva allora al Biblico e insegnava introduzione alla paleografia agli alunni dell'Orientale (1). Come risultato del colloquio con persona di tanta esperienza e autorità, d'Herbigny conclude che la futura pubblicazione deve guardarsi dall'invadere il campo di periodici già esistenti. « La conclusion proposée serait celle-ci: Annoncer la Revue nouvelle; la différencier des autres existantes [...] » (2). Un accenno finale della lettera aiuta a spiegare questa pregiudiziale. « Faut-il aviser Mgr. Pizzardo du projet, pour éviter l'émoi du cardinal Marini? » (3).

Il cardinale Niccolò Marini era il Segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale. Aveva anch'egli avuto la sua parte nella fase che preparò la fondazione dell'Istituto Orientale, come si può vedere dagli *Opinamenta* citati (4). Per di più, aveva fondato nel 1896 e tuttora manteneva in vita la rivista *Bessarione* che considerava l'organo ufficiale di stampa della Congregazione e dell'Istituto Orientale (5).

Il Padre Delpuch non era per principio opposto a quell'idea. Infatti aveva scritto nel marzo 1917, a proposito della rivista dell'Istituto Orientale:

> Il en est une qui existe déjà et a fait ses épreuves, grâce au dévouement inlassable de son Eminence, le cardinal Marini. C'est le *Bessarione*[...] Il suffirait de l'adopter et d'en faire l'organe de l'Institut (6).

(1) *Il cardinale Francesco Ehrle, Cenni biografici*, in: *Miscellanea Fr. Ehrle*, Album, *Studi e Testi* n. 42, Roma, 1924, pp. 15-16.

Auctoritates Academicae et Professores Pontificii Instituti Orientalis (1917-1967) in: *OrChrPer*, XXXIII (1967) 331-333 (333).

(2) Archivio del Rettore del Pontificio Istituto Orientale, Scatola: Lettere ex officio al P. Generale – Storia dell'Istituto; fascicolo: 1920-1923: documento: Lettera del Preside al P. Generale (2-XII-1922). Delle Lettere al Padre Generale gli originali si trovano nell'Archivio della Curia Generalizia S.J., Borgo Santo Spirito 5, Roma. Noi abbiamo avuto tra mano le fotocopie conservate nell'Archivio del Rettore dell'Istituto Orientale.

(3) *Ibid.*

(4) *Opinamenta et Vota, op. cit.*, pp. 5-35.

(5) Sulla copertina di *Bessarione*, XXVI,1-2, (Gennaio-Agosto 1922) è scritto a caratteri cubitali: « Officiale per gli Atti del Pontificio Istituto Orientale ».

(6) *Opinamenta et Vota, op. cit.*, p. 106. Cyrille Korolevskij afferma

In realtà, il *Bessarione* non divenne la rivista né della Congregazione, né dell'Istituto Orientale. Forse perché si identificava eccessivamente con il suo fondatore, ormai vecchio. (Aveva 73 anni quando fu creato cardinale e 74 quando divenne Segretario della Congregazione). Il Padre Delpuch non avrebbe comunque accettato il *Bessarione* così com'era. « Il faudrait le développer et l'amener progressivement à être un organe scientifique de première valeur » (1). Ma il cardinale era geloso del suo periodico. Non soffriva neppure la concorrenza. Nelle sue memorie, in gran parte inedite, Cyrille Korolevskij, narra quale reazione violenta avesse il Marini quando mons. Benedetti, Don Placide de Meester e il Korolevskij stesso tentarono di ravvivare la rivista di Grottaferrata, *Roma e l'Oriente*. Il Marini lo prese come un attentato al suo *Bessarione* (2). Era così legato alla sua rivista che la stessa morì con lui, nel 1923, un anno dopo che Pio XI, con *Motu proprio* del 30 luglio 1922, lo aveva esonerato dalla carica di Segretario della Congregazione per la Chiesa Orientale, nominandolo Visitatore degli Istituti orientali di Roma.

Ma quando il d'Herbigny affrontava i problemi di una futura pubblicazione dell'Orientale, bisognava fare i conti con la suscettibilità del cardinale Marini. Un'altra lettera di Michel d'Herbigny S.J. al Padre Generale della Compagnia di Gesù riferisce, in data 20 dicembre 1922, che il Preside dell'Istituto è stato chiamato il giorno prima dal cardinale Gasparri. D'Herbigny esprime la convinzione che il Segretario di Stato gli abbia trasmesso le direttive personali del Pontefice. Cioè, di iniziare senz'altro una pubblicazione, ma senza presentarla come una nuova rivista, il che potrebbe offendere il cardinale Marini.

> Hier j'ai été appelé par le cardinal Gasparri. Mon impression a été qu'il me transmettait le désir du Saint-Père. Le voici: Approbation de publier tout ce qui paraîtra opportun, mais éviter l'apparence de créer une Revue nouvelle, tant que pour-

---

che Delpuch non avrebbe scritto *adopter*, ma *adapter*. C. KOROLEVSKIJ, *Mgr. Niccolò Marini, le Père Aurelio Palmieri et le Bessarione* [Estratto da C. K., *Kniga bytija moego* (Livre de ma vie) Vat. Lat. 14.630] in: *OrChrPer*, XXXIII (1967) pp. 6-46 (p. 39).

(1) *Opinamenta et Vota, op. cit.*, p. 106.

(2) KOROLEVSKIJ, *Kniga bytija moego*, Vat. Lat. 14.630, t. II, cap. XV, f. 463.

rait être blessé le cardinal Marini qui s'est abstenu de paraître au Consistoire (1).

Il Segretario di Stato suggeriva di utilizzare *Biblica*, una delle tre pubblicazioni dell'Istituto Biblico, inserendovi fascicoli con titolo e paginazione distinti e possibilità di abbonamento indipendente. D'Herbigny assicura il Padre Generale che consulterà in merito il P. Andreas Fernandez S.J., Rettore del Biblico, e i Padri Professori dell'Orientale (2).

Pochi giorni dopo, il 25 dicembre 1922, d'Herbigny riferisce al Generale della Compagnia di Gesù i risultati di un altro colloquio con il cardinale Gasparri.

Probabilmente le personali considerazioni del Preside d'Herbigny, o dei confratelli consultati, suggeriscono l'uso di *Orientalia*, piuttosto che di *Biblica*, come veicolo della pubblicazione dell'Orientale. C'è anche la quasi omonimia tra Orientale e *Orientalia* a far preferire quella soluzione. Infatti, d'Herbigny nel corso del colloquio con il cardinal Gasparri, gli presenta alcuni numeri di *Orientalia*.

> Le Cardinal, qui découvrait en fait l'existence d'*Orientalia*, prit les numéros et déclara, avec bienveillance, qu'il les montrerait au Saint Père pour demander sa décision (3).

Venerdì 29 dicembre 1922, d'Herbigny era nuovamente chiamato in Vaticano. « Monseigneur Pizzardo me remit les numéros d'*Orientalia*, en disant que le Saint-Père approuvait que ce fùt la Revue de l'Institut Oriental » (4). La lettera, che è del 31 dicembre 1922, prevede un'altra consulta interna, una volta ottenuta l'approvazione di massima del Pontefice. Infatti, insieme alla lettera abbiamo trovato un avviso latino datato « Die Epiphaniae Sacra [1923] ». In esso si esortano i Professori a scrivere cosa pensino di una circolare che viene loro sottoposta per fare il punto circa il problema della pubblicazione. Ognuno viene

(1) Archivio del Rettore del Pontificio Istituto Orientale, Scatola: Lettere ex officio al P. Generale – Storia dell'Istituto; fascicolo: 1920-1923; documento: Lettera del Preside al P. Generale (20-XII-1922).

(2) *Ibid.*

(3) Arch. del Rett. del P.I.Or. al P. Gen., Scatola: Lettere ex officio al P. Gen.-Storia dell'Ist.; fasc.: 1920-1923; docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (25-XII-1922).

(4) *Ibid.*, Lettera del Preside al P. Gen. (31-XII-1922).

anche richiesto di proporre i termini della propria collaborazione personale [1].

Pensiamo di aver identificato la circolare in un documento latino non datato, scritto a mano, nella calligrafia facilmente riconoscibile di d'Herbigny. Dopo aver riferito, 1) dei colloqui vaticani citati, il manoscritto formula altri due punti: « 2) Quid nunc proponitur? ... 3) Quid iam habetur? » [2]. La proposta 2) è di sdoppiare la pubblicazione del Biblico, *Orientalia,* in due serie: la prima è quella già in atto, semitico-sumerica, iniziata e diretta da Anton Deimel S.J. La seconda, cristiana, comincerà ad esistere come pubblicazione dell'Istituto Orientale. I fascicoli avranno volta a volta un carettere monografico o conterranno bollettini e recensioni. E si cita a modello i *Texte und Untersuchungen* di Harnack [3]. La riga che segue ci è ormai comprensibile: « Sic absque ullius offensione poterit vita Instituti manifestari et crescere » [4].

La domanda 3) « Quid iam habetur? » elenca una mezza dozzina di studi che potrebbero costituire altrettanti fascicoli di *Orientalia Christiana*. Tutti, fuorché uno, appariranno di fatto nella collezione [5].

Conosciamo tre risposte di Padri consultati. Una, datata al 7 gennaio 1923, è del P. Leopold Fonck S.J., che era stato Rettore del Biblico fino al 1918. Riporta testualmente la frase con cui la circolare proponeva la suddivisione di *Orientalia* in due serie. Ma non la approva.

> Consilium quod proponitur edendi sub titulo *Orientalia* duas series: semiticam (vel sumericam) alteram, alteram christianam, egregia quidem dici poterit « combinazione », sed mihi non probatur [6].

Le altre due risposte sono di professori dell'Orientale, il canonista Felice Cappello S.J. e lo storico Georg Hofmann S.J. Il

(1) Arch. del Rett. del P.I.Or., Scatola: Tipografie-Pubblicazioni; fasc.: Pubblicazioni 1923-1951; docum. « Die Epiphaniae sacra [1923] ».

(2) *Ibid.*, Documento manoscritto non datato: « De commentariis ab Instituto Orientali edendis ».

(3) *Ibid.*, f.r.

(4) *Ibid.*, f.r.

(5) *Ibid.*, f.v.

(6) *Ibid.*, documento manoscritto autografo di L. Fonck S.J. (7-I-1923).

primo, che scrive in italiano e non data il suo foglietto, è d'accordo su ogni punto.

> Sono lietissimo di quanto è riferito nel foglio circa l'approvazione augusta del S. Padre a proposito del periodico *Orientalia*. 2) Gli articoli di cui si fa menzione, mi sembrano utili e opportuni. 3) ... Mi rimetto al prudente parere del P. Preside e degli altri egregi PP. Professori. 4) Da parte mia posso, per il periodico, presentare qualche articolo... (1).

Georg Hofmann S.J., che data la sua risposta al 12 gennaio 1923, mette al primo posto la propria collaborazione e comunica un piano di edizione di testi riguardanti il Concilio di Firenze.

> 1) Cooperatio: mihi proposui textus edere, qui pertinent ad unionem et ad statuta dogmatica circa Orientales propinquiores... Volo Deo adiuvante parvis opusculis in lucem edere: *a*) Decretum unionis cum Graecis, *b*) cum Armenis *c*) cum Jacobitis *d*) cum Chaldaeis et Maronitis, Concilii Florentini 1438-1445 (2).

Lo stesso giorno 12 gennaio 1923, d'Herbigny informa il Padre Generale:

> Placuit Patribus — et, ut videtur, recte — ut « Orientalia » series « Christiana » primum ederent fasciculos parvos et quidem singulos de singulis rebus. Hic modus agendi, propositus a R.P. Rectore [P. Andreas Fernandez S.J.] una mecum, omnia tulit suffragia. Unus P. Fonck rogavit simpliciter supprimi seriem semiticam Patris Deimel, quam P. Rector aliique Patres conservatam volunt (3).

Finalmente, il primo di aprile dell'anno 1923, l'iniziativa si attuava con l'uscita del primo fascicolo che portava in copertina le parole: « Orientalia, anno IV, Series IIa, Christiana, Num. 1 » (n. 1).

Quel primo numero, di 32 pagine, contenente uno degli studi di cui parlava la circolare menzionata, riporta in prima pagina una specie di manifesto programmatico.

(1) *Ibid.*, documento manoscritto autografo di F. Cappello S.J., senza data.

(2) *Ibid.*, documento manoscritto autografo di G. Hofmann S.J. (12-I-1923).

(3) Arch. del Rett. del P.I.Or., Scatola: Lettere ex officio al P. Gen.-Storia dell'Ist.; fasc.: 1920-1923; docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (12-I-1923).

> Aux Lecteurs. Depuis 1920 l'Institut Biblique de Rome publie sous le titre *Orientalia* des fascicules de monographies tantot isolées et tantot groupées. Gardant la série sémitique, il confie naturellement la série chrétienne à l'Institut Pontifical Oriental, qu'un ordre de sa Sainteté Pie XI transférait à ses côtés en octobre 1922 (1).

La nuova pubblicazione, *Orientalia Christiana* è destinata a raccogliere lavori scientifici non soltanto di professori dell'Istituto, ma anche di altri studiosi.

La prospettiva ecumenica è affermata esplicitamente in quel primitivo programma.

> Les « Orientalia (series Christiana) » associéront aux travaux scientifiques des professeurs de l'Institut ceux d'autres collaborateurs. Ils essaieront aussi de marquer les voies pratiques qui peuvent mener les âmes chrétiennes à se rapprocher et à s'unir (2).

La collezione non si prefigge una determinata periodicità, ma annuncia che pubblicherà studi e testi (3). Non vuole essere una « rivista » pur promettendo recensioni delle opere che verranno inviate alla redazione.

> Pour laisser leurs spécialités à d'autres recueils plus anciens et de mérite reconnu, ils continueront, sans la périodicité regulière des revues, à publier des *Etudes et des textes*, en fascicules plus ou moins épais et à des intervalles divers. La collection formera chaque année au moins un volume de 320 pages, et continuera aussi des recensions et des notes bibliographiques sur les publications, relatives à l'Orient, qui nous seront addressées (4).

Il programma si chiudeva annunciando il contenuto dei

(1) *Orientalia... Christiana*, Pascha 1923 (1º aprile 1923) N. 1, p. 1.

(2) *Ibid.*

(3) L'espressione suggerirebbe un'eventuale ispirazione a *Studi e Testi* della Biblioteca Vaticana, nati all'inizio del secolo. Ma la circolare che abbiamo menzionato allude piuttosto a *Texte und Untersuchungen* di Harnack, di tre lustri più antichi della collana vaticana.

(4) *Orientalia... Christiana*, N. 1, p. 1. Facciamo notare come il numero successivo rechi in copertina, come il procedente: *Orientalia, anno IV, Series IIa, Christiana*. Ma a partire dal fascicolo seguente o dal n. 3, la copertina ha soltanto: *Orientalia Christiana*, Num. 3.

prossimi fascicoli. Dei 14 Autori, di cui si promettevano gli scritti, 3 non pubblicheranno mai nella collana (1).

Tuttavia, a parte questa previsione non completamente avveratasi, la redazione di *Orientalia Christiana* tenne sostanzialmente fede a quegli impegni presi con i Lettori. Dal 1923 al 1934, cioè in 12 annate, pubblicò 99 fascicoli riuniti in 26 volumi. Vi figurano saggi, edizioni critiche, monografie che promuovano efficacemente la conoscenza dell'Oriente Cristiano. Nel 1928, cioè nel quinto anno di sua vita, *Orientalia Christiana* si vedeva consacrare un lungo passo elogiativo dall'enciclica papale *Rerum Orientalium.*

> Nec minoris momenti sunt ad catholicum nomen propagandum legitimamque unitatem inter christifideles procurandam quae Instituti Orientalis opera atque industria in publicum evulgantur. Quae enim volumina, « Orientalia Christiana » inscripta — pleraque quidem ab ipsis Instituti doctoribus, nonnulla ab aliis quoque rerum orientalium peritissimis viris, eiusdem consilio Instituti elucubrata — iam paucis hisce annis sunt edita, ea vel explanant, quae huius illiusve gentis veteres hodiernasve conditiones, nostratibus plerumque ignotas, attingunt; vel religiosam Orientis historiam, ex abditis hucusque documentis expressam, nova luce collustrant. Eadem praeterea cum orientalium monachorum et ipsorum Patriarcharum cum hac Apostolica Saedis necessitudines enarrent Romanorum Pontificum sollicitudinem in eorum iuribus bonisque tutandis; tum theologicas dissidentium sententias de Sacramentis deque ipsa Ecclesia cum catholica veritate conferunt et componunt; tum etiam orientales codices illustrant et declarant. Denique ne enumerando longius progrediamur, nihil est quod ad sacras disciplinas spectet, aut aliquam cum Orientalium cultu cognationem prae se ferat — qualia, exempli causa, sunt graeca vestigia in Italia inferiori asservata — quod diligentissimis eorum virorum studiis alienum videatur (2).

La storia di quelle parole del documento pontificio si può seguire nelle lettere del Preside d'Herbigny al Padre Generale

(1) Felice Cappello S.J., Giuseppe Furlani, Silvio G. Mercati. *Ibid.*, pp. 31-32. Lo scritto allora annunciato di Giuseppe Furlani, *Il Libro delle Definizioni di Michele l'Interprete*, apparve effettivamente in: *Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VIa, vol. 2, Roma, 1926, 6-194.

(2) Litterae Encyclicae, *Rerum Orientalium* (8 Sept. 1928) in: *Acta Apostolicae Sedis*, XX, n. 9 (10-IX-1928) pp. 278-288 (p. 287).

Ledochowski. Il 22 marzo 1928, Pio XI° accorda a d'Herbigny un'udienza. Il Papa, scrive d'Herbigny,

> a agrée, avec sympathie calme mais forte, le projet de publications scientifiques, dirigées par l'Institut. La dépense pour les coopérateurs ne l'effraie pas; celle des éditions lui semble devoir être agréée très volontiers par quelque maison d'éditions, comme pour la Vaticane. Nous commencerons donc à organiser le travail... (1).

In una lettera del 2 agosto 1928 troviamo il primo accenno a un futuro documento pontificio sull'Istituto (2). Il 6 agosto d'Herbigny allude, in altra lettera al Padre Generale, a « une ébauche qui pourra servir au redacteur de la lettre pontificale » (3).

Anzi, Pio XI, dopo aver dedicato numerose righe della Enciclica *Rerum Orientalium*, a Orientalia Christiana, era pronto a scrivere un altro documento esclusivamente sulle pubblicazioni dell'Orientale. Ce ne informa una lettera di d'Herbigny al P. Ledochowski, in data 25 settembre 1928.

> Monseigneur Pizzardo m'a téléphoné le 23, que le Saint-Père avait l'intention de publier un autre document sur les *Orientalia Christiana*, lettre de félicitation, encouragement, etc., et il nous demandait les matériaux pour cette lettre (4).

D'Herbigny, che porta in gran parte sulle proprie spalle il peso di *Orientalia Christiana* (5), resta perplesso all'idea, perché teme che ciò impegni la redazione oltre le reali possibilità.

> Je suppose que le Saint-Père voudrait recommander nos projets d'éditions savantes, afin de leur assurer aussi les res-

(1) Archivio del Rettore del Pont. Istituto Or., Scatola: Lettere ex officio – Storia dell'Ist., fasc.: 1928; docum. Lettera del Preside al P. Gen. (23-III-1928).

(2) *Ibid.*, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (2-VIII-1928).

(3) *Ibid.*, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (6-VIII-1928).

(4) *Ibid.*, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (25-IX-1928).

(5) Più di una lettera del Preside dell'Istituto al Padre Generale della Compagnia di Gesù accusa l'eccessivo lavoro di cui egli si sovraccarica per *Orientalia Christiana*. Ne citiamo un esempio: « ...Mon temps... a été pris pour environs quatre ou cinq heures par jour (et parfois jusqu'à huit) par la nécessité de faire le correcteur des manuscrits et des épreuves de français et de grec... des Orientalia Christiana ». *Ibid.*, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (16-II-1930).

sources. Est-il opportun de les annoncer déjà, avant d'avoir les hommes? (1).

Pochi giorni dopo d'Herbigny informa il P. Generale che quel « pericolo » è, per il momento scongiurato. « Dans l'audience d'aujourd'hui le Saint-Père — non sans difficulté un peu prolongée — a consenti à différer la lettre au sujet des Orientalia Christiana » (2).

Quella lettera pontificia, esclusivamente consacrata alle pubblicazioni dell'Istituto Orientale, non fu mai scritta. Infatti, pur essendo il Papa così ben disposto, *Orientalia Christiana* continuava a cercare una sua formula.

Un uomo acuto e prudente quale fu Norbert de Boynes S.J., Assistente del Padre Generale per la Francia e, alla fine della seconda guerra mondiale, Vicario Generale per tutta la Compagnia di Gesù, scriveva a conclusione di due visite canoniche fatte nel 1928 e nel 1933 all'Istituto Orientale: « *Orientalia Christiana* est une œuvre très importante et qu'il faudrait perfectionner en lui donnant de plus en plus un caractère scientifique » (3). « Les *Orientalia* devraient avoir un caractère purement scientifique » (4).

C'è infatti una certa quale oscillazione nell'indole dei fascicoli dei primi anni. Se talvolta i numeri della collana sono costituiti soltanto da brevi saggi di una trentina di pagine (nn. 1, 2, 6, 17, 24, 30, 34) già fin dal 1926, il n. 27 è un intero volume di 175 pagine dedicato a un solo argomento.

Nei nn. 26, 57, 59, Hofmann inizia le pubblicazioni su quel Concilio di Firenze al quale l'Istituto dedicherà a partire dal 1940, una intera collana, *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*, ormai di prossima conclusione (5).

Alcuni fascicoli sono dedicati a questioni di attualità. Due, del 1923, si occupano di movimenti ecclesiastici manifestatisi appena due anni prima (nn. 3 e 4). Altri due fascicoli, del 1926,

(1) *Ibid.*, fasc. 1928, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (25-IX-1928).

(2) *Ibid.*, docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (1°-X-1928).

(3) *Ibid.*, documento dattiloscritto: « Compte rendu de la Visite de l'Institut Oriental » (9-13-V-1928).

(4) *Ibid.*, fasc. 1933, documento ms.: « Compte rendu de la Visite de l'Institut » (25-29-III-1933).

(5) Sono attesi per quest'anno gli *Acta Slavica*, a cura di Jan KRAJCAR S.J., con i documenti in russo antico riguardanti il Concilio Fiorentino.

riferiscono, l'uno sull'aspetto religioso di Mosca come Michel d'Herbigny S.J., Preside dell'Istituto, l'ha colto in un suo viaggio in Russia dell'anno precedente (n. 20); l'altro sulle concezioni ecclesiologiche russe che risultano da opere e documenti russi recenti (n. 24).

L'attualità è oggetto anche di un saggio che si occupa di polemica fra Cattolici e Ortodossi in Grecia (n. 60).

Un fascicolo del 1925 fa davvero eccezione rispetto al resto dei saggi. Infatti, riporta testo e diapositive di una conferenza con proiezioni con cui Michel d'Herbigny S.J. riferì sulla commissione pontificia di soccorso inviata da Pio XI° in Russia nel 1922 e della quale egli faceva parte (n. 14).

Altri fascicoli si occupano delle ripercussioni morali e religiose di legislazione sovietica recentissima (nn. 18 e 26) o della situazione in cui si trova la gerarchia ecclesiastica in Russia (nn. 46 e 54).

Nella serie figurano fascicoli consacrati a illustrare documenti e a recensire opere recenti. Si chiamano *Libri et documenta recentiora de Oriente* (n. 16) oppure *De Oriente: Bibliographica* (n. 21), *De Oriente: Documenta et Libri* (nn. 26, 32, 43, 49, 55, 70), *Libri recentiores* (nn. 34, 38) *De Oriente. Studia et Libri* (n. 61) *De Oriente: Documenta, studia et libri* (nn. 66, 78, 89, 95).

Alcuni numeri contengono il *Bulletin d'archéologie chrétienne* di Guillaume de JERPHANION S.J. (nn. 42, 65, 82, 93) o il *Bulletin d'histoire slave* di Joseph LEDIT S.J. (nn. 70, 78, 89, 95).

L'alternarsi appunto di saggi, edizioni critiche e monografie propri di una collana, con recensioni, note e bollettini che meglio si addicono a un periodico, sollecitèrà un cambiamento redazionale.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

L'11 febbraio 1934, quando l'Istituto Orientale è ormai da 8 anni nella sede attuale di piazza S. Maria Maggiore (1), in una

(1) Il Pontificio Istituto Orientale iniziò infatti l'anno scolastico 1926-1927 nell'edificio di piazza Santa Maria Maggiore che ne è attualmente la sede. Cfr. *Nova sedes Instituti*, in: *Acta Pontificii Instituti Orientalis* (1°-XI-1926) p. 6; C. KOROLEVSKIJ, *Le nouveau siège de l'Institut Pontifical Oriental*, in: *Stoudion*, IV (1927) pp. 30-36, 68-80; Emil HERMAN, *Das päpstliche orientalische Institut in Rom*, in: *Osteuropa*, VI (Ber-

seduta del Consiglio Accademico, il P. Rettore, Emil Herman S.J. che è pure direttore di *Orientalia Christiana*, chiede il parere dei Professori circa l'opportunità di apportare modifiche alla pubblicazione. Di quella seduta, resta nell'archivio della Segretaria dell'Istituto un verbale manoscritto. Abbiamo potuto consultarlo grazie ai buoni uffici dell'attuale Segretario, Jan Řezáč S.J., cui manifestiamo la nostra riconoscenza.

Il latino scolastico del verbalista esprime con chiarezza concisa il problema e le sue ragioni: se dotare l'Istituto di una vera e propria rivista. Così, infatti, 1) i Professori avranno a disposizione una pubblicazione periodica su cui stampare anche saggi minori; 2) si ovvierebbe all'ibridismo dell'attuale « Orientalia Christiana » dove appaiono insieme monografie e recensioni; 3) si manterrebbe una fedeltà maggiore agli statuti che sollecitano dai docenti non solo l'insegnamento ma anche una produzione culturale data alle stampe (1).

Quindi, il verbale riferisce le reazioni dei singoli Professori. Sei di essi ritengono che l'Istituto debba avere una sua rivista vera e propria. Due restano dubbiosi. Uno solo è contrario (2).

Il risultato della prima fase della consultazione incoraggia il Consiglio Accademico a procedere oltre, cioè a domandarsi ulteriormente se sdoppiare la pubblicazione attuale in un periodico d'articoli e una collana di monografie. Il passo è naturale e si tratta soltanto di trovare una formula che garantisca una continuità con il passato. Bisognerà poi chiedersi come chiamare i due germogli spuntati dallo stesso ceppo. La discussione è animata e le opinioni sono varie. Tre Professori suggeriscono che la

---

lin, Febbr. 1931) pp. 250-254; A. RAES S.J., *Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental, art. cit.*, p. 311.

(1) « Consilium academicum, 11 Februarii 1934. Hora 11 conveniunt Professores... in aula Patrum. Reverendus Pater Rector [Emil Herman S.J.] explicat suum consilium de nova quadam publicatione edenda, quae sit Ephemerides sensu stricto. Sic enim suadent: *a*) Professores hac ratione poterunt breviores edere elucubrationes seu articulos; *b*) Hactenus consultum fuit ut unus alterve numerus « Orientalia Christiana » daret recensiones, etc., id quod « Orientalia » reddit velut *amphibia*; *c*) decet vero Institutum ut suas augeat publicationes, cum non solum docere debeat, sed etiam scriptis ad suum scopum tendere ». Archivio del Segretario del Pontificio Istituto Orientale; Codice manoscritto: Verbali delle Sedute di Consiglio Accademico; Seduta (11-II-1934) ff. 12-13.

(2) *Ibid.*, f. 12.

collezione monografica si chiami « Studia Orientalia ». Un altro vorrebbe che alle prime due parole si aggiungesse un secondo aggettivo in modo da avere: « Studia Orientalia Christiana ». Un quinto propone che si conservi per la rivista il nome « Orientalia Christiana », aggiungendo alla collezione monografica la parola « Supplementa ». Un sesto suggerisce che la collezione monografica porti il nome dell'Istituto, chiamandosi « Orientale ». Un settimo la intitolerebbe « Ecclesia Una ». Infine, il P. Jean Michel Hanssens S.J. propone per le due pubblicazioni, la periodica e la monografica, i nomi di « Orientalia Christiana Periodica » e di « Orientalia Christiana Analecta ». È la proposta che incontra la maggioranza dei consensi e che viene poi attuata (1).

Il liturgista scomparso novantenne all'inizio del gennaio 1975, Jean Michel Hanssens S.J., che ha scritto sulla storia delle liturgie orientali opere rimaste classiche, ha dunque anche questo merito: ha proposto genialmente di sussumere le due pubblicazioni sotto l'unico genere di « Orientalia Christiana » aggiungendo a ciascuna la differenza specifica di periodicità e non periodicità.

Tuttavia, malgrado le conclusioni di quel Consiglio Accademico, *Orientalia Christiana* continuò quell'anno 1934 a uscire com'era, fino alla stampa del fascicolo n. 99, datato al dicembre 1934. Quel fascicolo informava i lettori del cambiamento.

> Proximo anno 1935 Pontificium Institutum Orientalium Studiorum in lucem edet novam ephemerides *Orientalia Christiana Periodica* (2).

L'avviso ai Lettori vuole anche rassicurarli non trattarsi di taglio netto con il passato.

> Neque tamen cessabunt nostra *Orientalia Christiana*, sed ea de more continuabuntur sub titulo *Orientalia Christiana Analecta*. In his nimirum textus orientales et ampliores elucubrationes edentur: recensiones autem et breviores articuli omit-

(1) « Tum agitur de *Orientalia Christiana*, quae postea dabunt solummodo monographias de rebus orientalibus: Estne indicanda *Nova Series*? Retinenda sunt volumina vel sufficit series continua numerorum? Varia dicuntur ... Tertio agitur de titulo imponendo novae ephemeridi... Pater Hanssens [proponit duo titula] *Orientalia Christiana Periodica* et *Orientalia Christiana Analecta*; quae ... sententia magis placere visa est ». *Ibid.*, ff. 12-13.

(2) N. 99, p. 72.

tentur. Orientalia Christiana Analecta prodibunt saepe in anno, nullo quidem determinato temporis anno circiter 1000 paginis constent (1).

La continuità viene nuovamente affermata anche sotto l'aspetto logistico.

Iis vero qui hucusque *Orientalia Christiana* accipiebant, in posterum, nisi contrarium moneant, *Orientalia Christiana Analecta* mittentur, quae illorum continuatio sunt (2).

Dopo l'edizione del fascicolo n. 99, che riportava questa dichiarazione, si decise di riservare agli *Indici* il numero seguente. Esso apparve nel 1936, quando già erano usciti i primi volumi di *Orientalia Christiana Analecta*, numerati a partire dal n. 101.

Il primo direttore della collana monografica fu lo stesso Rettore dell'Istituto, Emil Herman S.J. Ma gran parte del lavoro redazionale verrà svolta da Bernhard Schultze S.J., che nel 1938 divenne Segretario di *Orientalia Christiana Analecta*. Herman continuò a dirigere la collana fino al 1951, anno in cui cessò di essere Rettore dell'Istituto.

Gli successe dal 1951 al 1957, come Rettore dell'Istituto e come Direttore di *Orientalia Christiana Analecta*, il patrologo e siriacista Ignacio Ortiz de Urbina S.J.

Dopo che, nel 1958, i due uffici rimasero ancora una volta affidati alla stessa persona, cioè a Alphons Raes S.J., si pensò bene di separarli e, nel 1959, la direzione di *Analecta* tornò sulle spalle di I. Ortiz de Urbina S.J., il quale tuttora la sostiene validamente (3).

Retrospettiva Panoramica

Quanto alla fama, di cui godono tra gli specialisti, Autori che hanno contribuito, prima a *Orientalia Christiana*, quindi a *Orientalia Christiana Analecta*, basterebbe citare i nomi di Beck

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) Ignacio Ortiz de Urbina S.J. dal 1936 al 1947 fu anche direttore di *Orientalia Christiana Periodica*. Gli successe, durante gli anni 1948-1954, Bernhard Schultze S.J. Dopo di lui, dal 1955 al 1961, fu direttore Joseph Gill S.J. Quindi, dal 1962 al 1972, Juan Mateos S.J. L'attuale direttore è Robert Taft S.J.

per la bizantinistica, di Hausherr per la spiritualità, di Hanssens, di Mateos e di Vagaggini per la liturgia, di Jerphanion e di Monneret de Villard per l'archeologia, di Podipara per la cristianità del Sud India, di Till per la coptologia, di Löfgren per le cose etiopiche e di Husmann per la storia della musica sacra.

Circa i settori scientifici ricoperti, abbiamo già scritto, a proposito dell'ultimo arrivato, il numero 200, dei vari contributi della pubblicazione alla scienza liturgica. Aggiungiamo che i numeri consacrati a tale specialità sono più frequenti nella seconda serie che nella prima, specialmente dopo la pubblicazione del n. 156, ovvero di Juan MATEOS S.J., *Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*. La coincidenza non è casuale. Mateos infatti, a sua volta discepolo di Hanssens e di Raes, ha diretto non solo la tesi dottorale che è all'origine del volume di TAFT, ma anche le tesi di GEMAYEL, di ARRANZ, di van de PAVERD e di BERTONIÈRE. Esse costituiscono, intatte o rielaborate, altrettanti volumi di *Analecta* (nn. 174, 185, 187, 193).

Ma la specialità che è più abbondantemente rappresentata nella totalità dei numeri è senz'altro la storia del Cristianesimo orientale. Se la si prende nella sua accezione più vasta, la storia interessa una ottantina di numeri. Alcuni di essi trattano di storia ecclesiastica propriamente detta: del periodo preniceno (n. 169) dei primi vescovadi armeni (n. 80) della Chiesa Nubiana (n. 118) del Cristianesimo malabarese (nn. 186, 190) dei Patriarchi greci (nn. 47, 52, 63, 64, 76, 84, 97) della cronologia ecclesiastica russa nel secolo X° (n. 58) del divenire dell'ortodossia russa (n. 105) del Cristianesimo medievale bosniaco (n. 149) delle dispute cristologiche armene nel secolo XII° (n. 124) della gerarchia ecclesiastica latina in Oriente dal secolo XVII° in poi (nn. 5, 10).

Alcuni studi riguardano la storia di famosi monasteri orientali (nn. 19, 28, 37, 41, 44, 53, 62) e due di gruppi monastici orientali (nn. 122, 126). Molti numeri della collana riguardano la storia delle unioni ecclesiastiche: nel quadro del concilio di Firenze (nn. 57, 59, 68, 96) dei rapporti dei Copti con Roma (n. 72) fino alla nascita di una gerarchia copto-cattolica (n. 140). Uno si occupa dei vescovi cattolici bulgari del secolo XVII° (n. 111). Due, dell'unione degli Armeni di Polonia (nn. 96, 135) un altro dei Caldei dell'Iraq (n. 83). Un altro ancora del vicariato apostolico latino di Costantinopoli (n. 103). Molti infine contribuiscono alla storia dei vescovadi cattolici di Grecia (nn. 92, 107, 112, 115, 130).

Tre saggi interessano la storia delle missioni cattoliche in Oriente (nn. 163, 177, 179).

Ma il contributo storico della collana non è completo se non si citano gli studi dedicati alla storia di un casato, come dei Rurikidi (nn. 35, 94); di città, quali Amalfi (n. 121) Ragusa (n. 101) Mosca (n. 129); di nazioni, come la Grecia (n. 136) la Russia (n. 119) e, soprattutto, di singoli personaggi: l'imperatore Anastasio I° †518 (n. 184) S. Vladimiro †1015 (nn. 61, 73, 79) Simeone il Neoteologo †1022 (n. 45) Giovanni Italo †1083 (n. 134) Michele Choniates †1210 (n. 91) Emanuele II° Paleologo †1387 (n. 159) Isidoro di Kiev †1463 (n. 26) Iosif di Volokolamsk †1515 (n. 146) Maksim Grek † 1556 (n. 167) Zinovij di Oten' †1568 (n. 160) il card. Giulio Santoro †1602 (n. 177) Antonio Possevino †1611 (n. 150) S. Roberto Bellarmino †1621 (n. 33) S. Giosafat †1623 (nn. 6, 12) Alexis Khomiakov †1860 (n. 127) Basilio Rozanov †1919 (n. 151).

La teologia ha pure un posto notevole nella pubblicazione. I numeri che direttamente le sono dedicati o che affrontano comunque problemi teologici sono almeno una quarantina. Il loro elenco si apre con il primo numero di tutta la collana, che è un saggio di teologia ecumenica, M. d'HERBIGNY S. J., *L'Unité dans le Christ.*

Fino al 1960, alcuni di quei lavori teologici erano redatti in latino e in forma scolastica, con un'indole piuttosto manualistica (1). Non si possono però misconoscere i meriti di Th. SPÁČIL S.J. Gli otto numeri della collana redatti da lui costituiscono una miniera di informazione teologale sull'Oriente Cristiano. Comunque, in tutta la collezione, non si dà una monografia teologica di così ampio respiro da paragonarsi per esempio a *Christ in Christian Tradition* di Aloys Grillmeier S.J. (2) pure fondamentale per la storia teologica dell'Oriente Cristiano. Tuttavia, anche studi di piccola mole e limitati a un solo aspetto del mistero cristiano, rivelano i caratteri della più solida teologia. È il caso, per esempio, dello studio di Maurice DE LA TAILLE S. J., *Œcuménicité du fruit de la Messe. Intercession eucharistique et dissidence,*

(1) Cfr. nn. 2, 8, 25, 48, 50, 88, 104, 113, 158.

(2) A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (A.D. 451)*. Second, revised edition, tr. by John BOWDEN, London-Oxford, 1975.

nel quale l'A. riassume concetti esposti nella sua opera maggiore, *Mysterium fidei*.

La spiritualità dell'Oriente cristiano conta una ventina di fascicoli o volumi della collezione, di cui 12 hanno per autore Irenée HAUSHERR S.J., vero maestro del settore (nn. 22, 36, 45, 69, 86, 110, 120, 132, 137, 144, 157, 176). Per lui, *Analecta* ha fatto anche operazioni di *reprint*, raccogliendo in due volumi, di trecento e cinquecento pagine, numerosi suoi studi di spiritualità orientale (nn. 176, 183) (1).

Il settore della bibliografia ha quindici saggi, tutti apparsi prima dello sdoppiamento (nn. 16, 21, 26, 32, 34, 38, 43, 49, 55, 61, 66, 70, 78, 89, 95).

Il monachesimo orientale interessa dodici numeri (nn. 19, 28, 37, 41, 44, 53, 62, 128, 126, 138, 153, 180).

La patristica è, in proporzione, poco rappresentata, con undici lavori (nn. 29, 71, 87, 123, 131, 162, 171, 173, 175, 182, 188).

La scienza agiografica ne ha altrettanti (nn. 6, 12, 22, 29, 33, 73, 79, 102, 106, 108, 194). Il diritto canonico orientale costituisce l'oggetto di una decina di studi (nn. 5, 10, 126, 129, 138, 152, 154, 164, 168, 192). L'archeologia ne ha otto (nn. 27, 42, 65, 82, 93, 128, 149, 170) tra i quali figurano Guillaume de JERPHANION S.J., *Le calice d'Antioche. Les théories du Dr. Eisen et la date probable du calice* (n. 27) e Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le Chiese della Mesopotamia* (n. 128). Il primo A. era notissimo tra gli archeologi soprattutto per la scoperta e la descrizione delle chiese rupestri di Cappadocia (2). Il secondo A. è tuttora tenuto in conto di maestro dagli archeologi odierni della Nubia, per le ricerche sul campo che gli permisero la redazione della monumentale *La Nubia medioevale* e per la vastità della documentazione studiata nella classica *Storia della Nubia Cristiana*,

(1) Anche il n. 191 è un *reprint*, trattandosi di opera apparsa in successivi articoli sulla rivista *Proche Orient Chrétien*, XV (1965) 107-126; 333-351; XVI (1966) 3-18; 133-161; XVII (1967) 141-176; XVIII (1968) 305-325; XX (1970) 97-122 e su *OrChrPer*, XXX (1964) 248-255.

(2) Guillaume de JERPHANION S.J., *Une nouvelle province de l'art byzantin: Les églises rupestres de Cappadoce*, Texte et Album, 5 tomes Paris, Geuthner, 1925-1942. A. GRABAR, nell'*Avant-Propos* a Nicole et Michel THIERRY, *Nouvelles Eglises rupestres de Cappadoce*, Paris, Klincksieck, 1963, p. x, ne parla come di « ouvrage monumental ».

pubblicata, come *Le Chiese della Mesopotamia*, negli *Analecta* (n. 118) [1].

Vi sono tre numeri di interesse mariologico (nn. 109, 131, 141). Tre si occupano di patriarcati orientali (nn. 129, 154, 181). Due sono dedicati all'Islam (nn. 51, 139) [2]. Due raccolgono gli Atti di congressi celebrati nell'Istituto Orientale (nn. 181, 197). Un altro raccoglie saggi in onore di uno studioso (n. 195).

Vi è pure un volume di musicologia (n. 178).

Se poi prendiamo il punto di vista etnico-geografico, il cristianesimo bizantino viene al primo posto con 61 numeri che ne trattano primariamente (nn. 9, 13, 15, 19, 22, 28, 29, 29, 36, 37, 41, 44. 45, 46, 47, 52, 53, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 68, 71, 76, 77, 84, 91, 92, 97, 101, 103, 107, 111, 112, 114, 115, 117, 121, 134, 136, 142, 159, 162, 164, 166, 167, 170, 175, 176, 180, 184, 185, 187, 189, 191, 193, 194, 198, 200).

Il cristianesimo slavo interessa una quarantina di numeri (nn. 3, 4, 6, 11, 12, 14, 15, 18, 20, 24, 35, 39, 46, 54, 58, 67, 73, 79, 94, 96, 101, 105, 116, 119, 127, 129, 138, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 160, 161, 167, 168, 172, 195). Di questi, trenta riguardano il cristianesimo russo.

Il cristianesimo siro interessa 22 numeri della collana (nn. 27, 31, 36, 40, 69, 81, 83, 87, 110, 120, 122, 123, 125, 128, 133, 145, 173, 178, 186, 187, 190, 197). Viene quindi il cristianesimo armeno con 6 numeri (nn. 69, 80, 96, 124, 126, 135). Altrettanti ne ha l'etiopico (nn. 85, 90, 98, 106, 147, 196). Cinque numeri toccano

(1) W. H. C. Frend, storico del Cristianesimo che ha partecipato a campagne archeologiche nel territorio dell'antica Nubia, esprimeva, nel III. Congresso internazionale di Storia Ecclesiastica, tenuto a Parma nel 1973, la sua grande ammirazione per l'opera archeologica e storica di Monneret de Villard.

(2) La cattedra di Istituzioni islamiche nel Pontificio Istituto Orientale fu espressamente voluta da Pio XI. In una lettera scritta il 21-VI-1924 da Michel d'Herbigny al Padre Generale, si legge: « ...Le Saint-Père m'avait dit [dans l'audience du 19 juin] à propos du cours d'institutions musulmanes: ' Nous désirons beaucoup que des étudiants fréquentent ces leçons... Redigez vous-même une circulaire, adressez-la aux collèges, aux Supérieurs. Ditez que le Saint-Père organise cet enseignement, qu'il le favorise, qu'il le *caldeggia* de tout cœur, que vous envoyez cette circulaire par son ordre... ». Archivio del Rettore del Pont. Istituto Or., Scatola: Lettere ex officio – Storia dell'Ist.; fasc.: 1924; docum.: Lettera del Preside al P. Gen. (21-VI-1924).

il cristianesimo copto (nn. 72, 75, 102, 108, 140) e così pure il cristianesimo dell'India meridionale (nn. 23, 40, 152, 186, 190). Un numero interessa il cristianesimo albanese (n. 99). Un solo numero si occupa della Terra Santa (n. 121). Nessuno tratta delle Crociate.

Notevole è invece la somma dei numeri della collana dedicati ai rapporti fra Roma cattolica e l'Oriente. Sono 32 (nn. 5, 10, 57, 59, 60, 63, 64, 68, 76, 83, 84, 92, 96, 97, 101, 103, 112, 115, 126, 130, 135, 136, 140, 142, 143, 150, 158, 163, 177, 179, 192, 198).

La frequenza di tale ottica nella collana si dovrà in parte al fatto che l'Istituto responsabile della stessa è un Istituto Pontificio? Noi azzardiamo anche un'altra spiegazione. È più facile agli occidentali, come sono la maggioranza degli Autori che hanno pubblicato finora nella collana (72 su 100 [1]) richiamarsi all'immagine dell'Oriente che ne ha l'Occidente. Non che tale immagine non possa esporsi e studiarsi con tutti i carismi della scienza. Ma non è l'unica immagine dell'Oriente, né tanto meno è l'immagine che l'Oriente ha di se stesso. Neppure quest'ultima, del resto, è necessariamente la più oggettiva. Perché l'oggettività deve ad ogni modo evitare l'autocentrismo, sia nel rappresentare l'altro che nel riflettere su se stessi.

A questo proposito troviamo molto interessanti due studi inseriti recentemente tra gli *Analecta*. Il primo, Josef MACHA S.J., *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations* (n. 198) applica alla storia di unioni ecclesiastiche, riuscite o no, i concetti elaborati da un sociologo circa il fenomeno della unificazione politica. Ora, una condizione previa all'unione politica duratura consiste nell'avere raggiunto ciascuna delle parti una sufficiente comprensione del contesto culturale dell'altra e una relativizzazione cosciente del proprio contesto culturale [2]. Ne deduciamo perciò che il trattare così spesso dei rapporti fra Roma e l'Oriente, significa che non si è ancora superata la fase della condizione previa. Ma vuol dire almeno che la si va gradualmente adempiendo.

(1) Comprendiamo nella accezione « orientali » anche tutti i Cristiani slavi di rito bizantino.

(2) N. 198, p. 353.

L'altro numero di *Analecta* che citiamo, è ancora più efficace nel farci riflettere sullo stesso problema, perché affronta l'obiezione più difficile da controbattere, cioè l'apparente incapacità di ciascuna parte a uscire da se stessa e a capire l'altra. In esso (n. 196), un etiopico vi esamina le reazioni provocate in Etiopia dalla traduzione in amarico di altro numero di *Analecta* (n. 147) scritto da un Cappuccino etiopico. Sono reazioni di ecclesiastici etiopici i quali non si riconoscono nell'immagine che il loro conterraneo cattolico fornisce di loro.

Di fatto, sia l'uno che gli altri, l'etiopico cattolico e gli ecclesiastici della Chiesa Etiopica Ortodossa sono, almeno in parte, vittime dell'autocentrismo. Tuttavia, conclude Tesfazghi Uqbit, autore del n. 196,

> If there is some imprecision on both sides, that is, on that of Dr. Ayele [nome etiopico di P. Mario da Abiy-Addí' O.F.M.Cap.] on the one hand and of the Ethiopian Orthodox Controversialists on the other[...] I firmly believe that it is better to risk mistakes in the search for truth than to keep silence from fear of such a risk (1).

Se dunque ci auguriamo che un maggior numero di orientali pubblichi su *Analecta* e che vi siano trattati altri settori interessanti l'Oriente Cristiano, che non vi hanno costituito finora oggetto di studio o lo costituirono troppo raramente (per esempio, la letteratura araba cristiana, il rapporto fra Cristianesimo e Islam nel Vicino Oriente) riteniamo tuttavia che la collezione sia meritevole « in the search for truth ». E benché la produzione scientifica del Pontificio Istituto Orientale non si esaurisca negli *Analecta*, pensiamo che anche solo i duecento numeri della collana costituiscano per l'Istituto stesso motivi di legittimo compiacimento e di speranza per il futuro.

Vincenzo Poggi S.J.

(1) N. 196, p. 182.

N.d.Red. Dopo che l'articolo era stato scritto, altri due numeri della collana sono stati pubblicati quest'anno 1976: n. 201: Ottorino Pasquato S. D. B., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*; n. 202: Elena Cavalcanti, *Studi eunomiani*.

APPENDICE

Elenco dei numeri di *Orientalia Christiana* e di *Orientalia Christiana Analecta*

ORIENTALIA CHRISTIANA

1923

1. M. D'HERBIGNY S.J., *L'Unité dans le Christ.*
2. Th. SPÁČIL S.J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati,* I-II.
3. *Documents inédits: « L'Église Orthodoxe panukrainienne » créée en 1921 à Kiew.*
4. P. WOLKONSKY et M. D'HERBIGNY S.J., *Dossier américain de « l'orthodoxie panukrainienne ».*
5. L. LEMMENS O.F.M., *Hierarchia latina Orientis 1622-1922,* I.
6. G. HOFMANN S.J., *Der hl. Josaphat, Erzbischof von Polozk und Blutzeuge,* I.
7. M. D'HERBIGNY S.J., *La vraie notion d'orthodoxie.*

1924

8. Th. SPÁČIL S.J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati,* III.
9. B. LEIB S.J., *Deux inédits byzantins sur les Azymes au début du XIIe siècle.*
10. L. LEMMENS O.F.M., *Hierarchia latina Orientis 1622-1922,* II.
11. M. D'HERBIGNY S.J., *L'âme religieuse des Russes, d'après leurs plus récentes publications.*

1925

12. G. HOFMANN S.J., *Ruthenica.*
13. A. VACCARI S.J., *La Grecia nell'Italia Meridionale.*
14. M. D'HERBIGNY S.J., *L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie.*
15. M. D'HERBIGNY S.J., *Après la mort du Patriarche Tykhon.*
16. *Libri et documenta recentiora de Oriente.*
17. M. D'HERBIGNY S.J., *Pour l'Unité Chrétienne: Croire en Jésus Christ.*
18. *La législation soviétique contre la Religion.*
19. G. HOFMANN S.J., *Athos e Roma.*

1926

20. M. D'HERBIGNY S.J., *L'aspect religieux de Moscou en octobre 1925.*
21. *De Oriente: Bibliographica.*
22. I. HAUSHERR S.J., *St. Théodore Studite: L'homme et l'ascète.*
23. J. C. PANJIKARAN, *Christianity in Malabar.*

24. *Pensées russes sur l'Église.*
25. Th. Spáčil S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento baptismi.*
26. *De Oriente: Documenta et libri.*
27. G. de Jerphanion S.J., *Le calice d'Antioche.*
28. G. Hofmann S.J., *Rom und Athosklöster.*
29. M. Gordillo S.J., *Damascenica.*
30. M. de la Taille S.J., *L'œcuménicité du fruit de la Messe.*

1927

31. *Chronica Ecclesiae Arbelensis,* tr. F. Zorell S.J.
32. *De Oriente: Documenta et libri.*
33. G. Hofmann S.J., *Il B. Bellarmino e gli Orientali.*
34. *Libri Recentiores.*
35. N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle.*
36. I. Hausherr S.J., *La Méthode d'oraison hésychaste.*
37. G. Hofmann S.J., *Sinai und Rom.*
38. *Libri recentiores.*
39. A. Malvy S.J. et M. Viller S.J. (ed.), *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646).*

1928

40. F. Roz S.J., *De erroribus Nestorianorum qui in hac India orientali versantur.* Texte retrouvé par le P. Castets S.J. Annoté par le P. I. Hausherr S.J.
41. G. Hofmann S.J., *Patmos und Rom.*
42. G. de Jerphanion S.J., *Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine.*
43. *De Oriente: Documenta et libri.*
44. G. Robinson, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone,* I.
45. I. Hausherr S.J., *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos.*
46. J. Schweigl S.J., *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowietrussland,* I.
47. G. Hofmann S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste,* I.
48. Th. Spáčil S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia,* I.
49. *De Oriente: Documenta et libri.*

1929

50. Th. Spáčil S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia,* II.
51. M. d'Herbigny S.J., *L'Islam naissant.*
52. G. Hofmann S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste.* II, 1. *Kyrillos Lukaris.*
53. G. Robinson, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone,* II.

54. J. Schweigl S.J., *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowietrussland*, II.
55. *De Oriente: Documenta et libri.*
56. N. Borgia, Ὡρολόγιον. « *Diurno* » *delle chiese di rito bizantino.*
57. G. Hofmann S.J., *Concilium Florentinum*, I.

1930

58. N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du Xe au XIIIe siècle.*
59. G. Hofmann S.J., *Concilium Florentinum*, II.
60. Hiéromoine Pierre, *L'Union de l'Orient avec Rome. Une controverse récente.*
61. *De Oriente: Studia et Libri.*
62. G. Robinson, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone*, II, 2.
63. G. Hofmann S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, II, 2.
64. G. Hofmann S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, II, 3.
65. G. de Jerphanion S.J., *Bulletin d'archéologie chrétienne byzantine et slave*, II.
66. *De Oriente: Documenta, studia et libri.*

1931

67. M. d'Herbigny S.J., et A. Deubner, *Évêques russes en exil.*
68. G. Hofmann S.J., *Concilium Florentinum*, III.
69. I. Hausherr S.J., *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique.*
70. *De Oriente: Documenta et libri.*
71. A. Vogt, *Panégyrique de St. Pierre – Panégyrique de St. Paul. Deux discours inédits de Nicétas de Paphlagonie.*
72. V. Buri S.J., *L'unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII.*
73. N. de Baumgarten, *Olaf Tryggwison Roi de Norvège et ses relations avec St. Vladimir de Russie.*
    I. Hausherr S.J., *Appendice au fascicule 69: Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique.*
74. Th. Spáčil S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacra Infirmorum Unctione.*

1932

75. C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche.*
76. G. Hofmann S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, II, 4, 5, 6.
77. A. Vogt et I. Hausherr S.J., *Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage.*
78. *De Oriente: Documenta, studia et libri.*
79. N. de Baumgarten, *St. Vladimir et la conversion de la Russie.*
80. J. Markwart †, *Die Entstehung der armenischen Bistümer.* Hrsg. von J. Messina S.J.

81. H. KOFFLER S.J., *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber.*
82. G. DE JERPHANION S.J., *Bulletin d'archéologie chrétienne,* III.

1933

83. G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione.*
84. G. HOFMANN S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste,* III, 1.
85. O. LÖFGREN - S. EURINGER, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren.*
86. I. HAUSHERR S.J., *De doctrina spirituali Christianorum Orientalium.*
87. I. ORTIZ DE URBINA S.J., *Die Gottheit Christi bei Afrahat.*
88. Th. SPÁČIL S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de Revelatione, Fide, Dogmate,* I.
89. *De Oriente: Documenta, studia et libri.*

1934

90. S. EURINGER, *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohners und des hl. Jacobus von Sarug.*
91. G. STADTMÜLLER, *Michael Choniates, Metropolit von Athen.*
92. G. HOFMANN S.J., *Vescovadi cattolici della Grecia.* I: *Chios.*
93. G. DE JERPHANION S.J., *Bulletin d'archéologie chrétienne,* IV.
94. N. DE BAUMGARTEN, *Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle.*
95. *De Oriente*: *Documenta, studia et libri.*
96. S. OBERTYŃSKI, *Die florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog.*
97. G. HOFMANN S.J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste,* III, 2, 3.
98. S. EURINGER, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius.*
99. F. CORDIGNANO S.J., *Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del sec. XVI alla metà del sec. XVII*[4]

1935

100. *Indices generales.*

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

1935

101. I. DUJČEV, *Avvisi di Ragusa.*
102. W. TILL, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden,* I.
103. G. HOFMANN S.J., *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli* (*1453-1830*).
104. Th. SPÁČIL S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate,* II.

1936

105. A. M. AMMANN S.J., *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's.*
106. I. WAJNBERG, *Das Leben des hl. Jāfqerana 'Egzī'.*
107. G. HOFMANN S.J., *Vescovadi Cattolici della Grecia,* II: *Tinos.*
108. W. TILL, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden,* II.
109. C. CHEVALIER S.J., *La Mariologie de St. Jean Damascène.*

1937

110. I. HAUSHERR S.J., *Gregorii Monachi Cyprii « De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina ».*
111. I. DUJČEV, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII secondo i processi informativi per la nomina dei vescovi cattolici.*
112. G. HOFMANN S.J., *Vescovadi Cattolici della Grecia.* III: *Syros.*
113. Th. SPÁČIL S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere.*
114. H. BECK O.S.B., *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner.*

1938

115. G. HOFMANN S.J., *Vescovadi Cattolici della Grecia,* IV: *Naxos.*
116. B. SCHULTZE S.J., *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew.*
117. F. DIEKAMP, *Analecta patristica.*
118. U. MONNERET DE VILLARD, *Storia della Nubia cristiana.*

1939

119. N. DE BAUMGARTEN, *Aux origines de la Russie.*
120. JEAN LE SOLITAIRE (PSEUDO-JEAN DE LYCOPOLIS). *Dialogue sur l'âme et les passion des hommes.* Traduit du syriaque par I. HAUSHERR S.J.
121. A. MICHEL, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090).*
122. S. BELLO, *La Congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle.*
123. C. PETERS, *Das Diatessaron Tatians.*
124. P. TEKEYAN, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle (1164-1198).*

1940

125. W. DE VRIES S.J., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten.*
126. M. A. VAN DEN OUDERIJN O.P., *Les Constitutions des Frères Arméniens de S. Basile en Italie.*
127. P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe du XIXe siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-60). Son ecclésiologie.*
128. U. MONNERET DE VILLARD, *Le chiese della Mesopotamia.*

1941

129. A. Wuyts S.J., *Le Patriarchat Russe au concile de Moscou de 1917-1918.*
130. G. Hofmann S.J., *Vescovadi cattolici della Grecia*, V: *Thera* (*Santorino*).

1942

131. C. Vagaggini O.S.B., *Maria nelle opere di Origene.*

1944

132. I. Hausherr S.J., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien.*

1947

133. W. de Vries S.J., *Sakramententheologie bei den Nestorianern.*

1949

134. P. Stephanou S.J., *Jean Italos, philosophe et humaniste.*

1950

135. G. Petrowicz, *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede* (*1626-1686*).

1952

136. G. Hofmann S.J., *Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf* (*1821-1829*).
137. I. Hausherr S.J., *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur.*
138. I. Řezáč S.J., *De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam.*

1953

139. T. O'Shaughnessy S.J., *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran.*
140. A. Colombo S.C.J., *Le origini della gerarchia della Chiesa copta cattolica nel sec. XVIII.*

1954

141. M. Gordillo S.J., *Mariologia orientalis.*
142. G. Hofmann S.J., *Rom und der Athos.*

1955

143. M. Lacko S.J., *Unio Užhorodensis, Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica.*
144. I. Hausherr S.J., *La direction spirituelle en Orient autrefois.*
145. W. de Vries S.J., *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer.*

1956

146. Th. Špidlík S.J., *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe.*
147. Mario da Abiy-Addí' O.F.M.Cap., *La dottrina della Chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica.*

1957

148. Iohannes Chrysostomus O.S.B., *Die « Pomorskie Otvety » als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts.*
149. M. Miletič, *I « krstjani » di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra.*
150. S. Polčin S.J., *Une tentative d'union au XVIe siècle: La mission religieuse du P. Antoine Possevin en Moscovie* (1581-1582).

1958

151. P. Leskovec S.J., *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa.*
152. J. Thaliath T.O.C.D., *The Synod of Diamper.*
153. *Il monachesimo orientale.* Atti del Convegno tenuto a Roma, sotto la direzione del Pont. Istituto Orientale (9-12 Aprile 1958).

1959

154. C. Vagaggini O.S.B., *Patriarchi orientali cattolici e dispense matrimoniali.*
155. J. M. Hanssens S.J., *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère.*
156. J. Mateos S.J., *Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes.*

1960

157. I. Hausherr S.J., *Noms du Christ et voies d'oraison.*
158. M. Gordillo S.J., *Theologia orientalium cum latinorum comparata. Commentatio historica.* Tom. I: *Ab ortu nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos.*
159. G. Dennis S.J., *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387.*

1961

160. R. Mainka C.M.F., *Zinovij von Oten', ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts.*
161. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland.*
162. Th. Špidlík S.J., *La Sophiologie de St. Basile.*

1962

163. Ignazio da Seggiano O.F.M.Cap., *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII.*

164. J. HAJJAR, *Le Synode permanent dans l'Église Byzantine des origines au XI[e] siècle.*
165. J. MATEOS S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, I: *Le Cycle des fêtes immobiles* (texte grec et traduction française).

1963

166. J. MATEOS S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, II: *Le Cycle des fêtes mobiles.*
167. B. SCHULTZE S.J., *Maksim Grek als Theologe.*
168. I. ŽUŽEK S.J., *Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law.*

1964

169. H. GROTZ S.J., *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia* (325).
170. C. CAPIZZI S.J., Παντοκράτωρ. *Saggio di esegesi letterario-iconografica.*
171. J. OCHAGAVÍA S.J., *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition.*

1965

172. Th. ŠPIDLÍK S.J., *La doctrine spirituelle de Théofane le reclus.*
173. W. CRAMER O.S.B., *Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer.*
174. P. E. GEMAYEL, *Avant-messe maronite. Histoire et structure.*

1966

175. V. CODINA S.J., *El aspecto cristologico en la espiritualidad de Juan Casiano.*
176. I. HAUSHERR S.J., *Hésychasme et prière.*
177. J. KRAJCAR S.J., *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East.*

1967

178. H. HUSMANN, *Die Melodien des chaldäischen Breviers Commune.*
179. C. ALONSO O.S.A., *Los Mandeos y las Misiones Católicas en la primera mitad del s. XVII.*

1968

180. M. WAWRYK O.S.B.M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina.*
181. *I patriarcati orientali nel primo millennio.* Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale (27-30 XII 1967).
182. J. FRICKEL, *Die « Apophasis Megale » in Hippolyt's Refutatio (VI, 9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons.*

1969

183. I. HAUSHERR S.J., *Études de Spiritualité Orientale.* (Recueil des études parues dans les diverses publications).

184. C. Capizzi S.J., *L'Imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità.*
185. M. Arranz S.J., *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine.*

1970

186. J. Vellian, *The Malabar Church.* Symposium in honor of Rev. Placid J. Podipara C.M.I.
187. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts.*
188. J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes.*

1971

189. Th. Špidlík S.J., *Saint Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle.*
190. C. Th. Paremmakal, *The Varthamanappusthakam. An account of the history of the Malabar Church between the years 1773-1786.* Trans. with an Introduction and Notes by P. J. Podipara C.M.I.
191. J. Mateos S.J., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Etude historique.*

1972

192. P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476).*
193. G. Bertonière, *The historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church.*
194. P. O'Connell S.J., *The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828).*

1973

195. D. Neiman and M. Schatkin (ed.), *The Heritage of the Early Church.* Essays in honor of Rev. G. V. Florovsky.
196. Tesfazghi Uqbit, *Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians.*

1974

197. *Symposium Syriacum 1972,* célebré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome.
198. J. Macha S.J., *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations.*

1975

199. M. Lacko S.J., *Synodus Episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata.*
200. R. Taft S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom.*

Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus, Eusebius von Cäsarea über Bekenntnis and Fall des Petrus

Mit außerordentlich lebendiger Anteilnahme und großer Anschaulichkeit wird der providentielle Fall des Erstapostels (¹) von Johannes von Damaskus dargestellt im Anschluß an Chrysostomus und Eusebius von Cäsarea. Der Damaszener hat am Ausgang des patristichen Zeitalters eine universale Synthese versucht. In seinen zahlreichen Schriften strömt, wenn auch weder vollständig noch vollkommen, die östliche, vor allem die griechische Patristik zusammen (²).

(¹) Vgl. *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus*, *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974), S. 286-313.

(²) Über den Damaszener: B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1960⁶, S. 488 ff.; M. JUGIE A.A., *Jean Damascène* (Saint) in DTC VIII, 1, Paris 1923, 693-751; *Doctrine de Saint Jean Damascène sur l'Église*, *Échos d'Orient* 23 (1924), 400-406; vgl. *Le schisme byzantin, Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, S. 83; 84. Dann, in Auseinandersetzung mit Jugie, V. GRUMEL A.A., *S. Jean Damascène et la primauté dans l'Église*, *L'unité de l'Église*, 15 (1937), S. 93-98; *Un nouvel ouvrage sur le schisme byzantin*, *Échos d'Orient* 39 (1942), S. 471; 472; S. TYSZKIEWICZ S.J., *Der heilige Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 43 (1919), S. 78-104; *85-98*.

Grundlegend für die heutige Damaszenus-Forschung sind zwei Studien, die auf bedeutend erweiterter Grundlage aufbauen: J. M. HOECK O.S.B., *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, *Orientalia Christiana Periodica* XVII (1951), S. 5-60; und Basilius STUDER, Benediktiner von Engelberg, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (= *Studia Patristica et Byzantina*, 2. Heft), Ettal 1956 (besonders Kapitel 3: Die kirchliche Autorität in der theologischen Arbeit des Johannes von Damaskus, S. 57-75. Hier über Petrus und den römische Bischof, S. 65-67).

Eine kritische Ausgabe, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, ist im Gang. P. Bonifatius KOTTER O.S.B. hat bisher veröffentlicht:

Die « Sacra Parallela »

Für unsere Untersuchung kommt an erster Stelle sein moraltheologisch-aszetisches Hauptwerk in Frage: « Τὰ ἱερὰ (παράλληλα) ». Es besteht aus einer dreiteiligen Anthologie von Sentenzen und Ermahnungen über das christliche Leben aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern (1). Wenn die « Sacra Parallela » echt sind, haben sie für Johannes von Damaskus nicht nur die Bedeutung eines Schriftstellers, der in Tausenden von Väterzeugnissen von allen Seiten Bausteine zusammenträgt, sondern eines Theologen, der sich den Inhalt dieser Kette von Zeugnissen der Überlieferung persönlich zueigen macht.

Eine erste Stelle über den Fall Petri findet sich in den « Sacra Parallela » unter Littera M, Titulus III, De poenitentia et confessione (2). Nach den bei Migne in der lateinischen Übersetzung hinzugefügten Untertiteln ist die Stelle der 2. Homilie des Chrysostomus auf Psalm 50 entnommen (3).

Der Verfasser dieser Chrysostomus zugeschriebenen Homilie spricht von der Kraft der Tränen, Sünden zu tilgen: « Die Säule der Kirche (vgl. Gal. 2,9), die Grundlage/ (4) das Fundament des Glaubens, das Haupt des Chors der Apostel, der selige Petrus, hat er nicht Christus verleugnet, einmal, zweimal, dreimal, hat aber kein Blut vergossen? Ströme von Tränen hat er vergossen und geweint und (dadurch) die Sünde abgewischt/abgewaschen »(5).

I. *Institutio elementaris. Capita philosophica*, Berlin. New York 1969, und II. *Expositio fidei*, 1973.

Über Chrysostomus siehe Altaner, a.a.O., S. 287-297, und besonders Chrysostomus Baur O.S.B., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I-II, München 1929-1930. Außerdem die auf S. 68 in Anm. 3 angeführte Untersuchung von T. Špáčil S.J.

(1) Die Echtheitsfrage der dem Damaszener zugeschriebenen Werke läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung in manchen Fällen nicht beantworten. Dies gilt gerade von den *Sacra Parallela*, Migne PG 95,1040-96,544 (bzw. 490). Hoeck (a.a.O., S. 27 ff.; 29 mit Anm. 6) betrachtet dieses Werk als « nicht als echt erwiesen »; Kotter, *Expositio fidei*, a.a.O., XXVIII-XXIX, hält es für ein vom Damaszener benutztes Florilegium.

(2) PG 96, 103 ff.; 132C-D.

(3) Ebenda, 126C und weiter oben 115A.

(4) Dieser Querstrich weist auf zwei oder mehr Übersetzungen hin.

(5) Ebenda, 132C-D.

In der Ausgabe von Migne werden nun beide unter dem Namen des Chrysostomus überlieferte Homilien auf Ps. 50 als unecht (« spuria ») bezeichnet. Die dafür nach unserer Auffassung stichhaltigen Gründe werden in einer Vorbemerkung angegeben (1).

Die Stelle aus den « Sacra Parallela », von der wir sprechen (2), steht also (unter den « Spuria Chrysostomi ») in der 2. Homilie auf Ps. 50, Num. 5 (3).

Schon vorher, in Num. 2 der gleichen Homilie, kann man einen ähnlichen Text lesen (4), der aber in den « Sacra Parallela » fehlt, weil dort nur ein Teil der zweiten Homilie angeführt wird(5).

In Num. 2 der 2. pseudo-chrysostomischen Homilie auf Ps. 50 lesen wir: « Nicht nur Sünder werden durch Barmherzigkeit gerettet, sondern auch Gerechte werden durch Barmherzigkeit (« ἐλέῳ ») ummauert. Und damit du verstehst, daß Gerechte durch Barmherzigkeit ummauert werden, höre, was er (der Herr) dem Petrus sagt, der Säule, dem Fundament, dem deshalb Petrus Genannten, weil er im Glauben/durch den Glauben felsenfest geworden war (« τῇ πίστει πεπετρωμένος ἦν ») (6): 'Simon, Simon, oft hat Satan danach verlangt, dich (7) sieben zu dürfen wie Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke' (Lk. 22,31) ». Zwei im Text der Parallelen sich findende Beiworte des Petrus stehen auch an dieser Stelle.

Die Frage, von wem diese pseudo-chrysostomischen Homilien stammen, ist noch offen (8).

Weit ausführlicher ist das Zitat über Petrus, das sich in den

(1) PG 55,563-564. Vgl. J. A. DE ALDAMA S.J., *Repertorium Pseudochrysostomicum* (= *Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, X), Paris 1965, S. 109; 175-6.

(2) PG 96, 132C-D.

(3) PG 55, 581.

(4) PG 55, 576 (in der lateinischen Übersetzung 577).

(5) Vgl. PG 96, 115A-B mit 126C.

(6) In der lateinischen Übersetzung: « ac propterea Petro appellato, quia saxea fide praeditus erat ».

(7) Im Original: « euch » (Lk. 22,31).

(8) Manche dem Goldmund zuerteilte Homilien stammen von Severian von Gabala. Siehe dazu: B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne*, *Or. Chr. Per.* V (1939), S. 281-367. Vgl. oben, Anm. 1, das Werk von de Aldama; außerdem unsere Arbeit: *Maksim Grek als Theologe* (= *Or. Chr. Analecta* 167), Rom 1963, S. 112 ff.; 323 ff.

« Sacra Parallela » findet unter Littera M, Titulus III, De poenitentia et confessione (1). In der lateinischen Übersetzung wird diese Stelle mit « *Eiusd.*» eingeführt, d.h. auch sie wird dem Goldmund beigelegt (2).

Da dieses Zitat für unser Thema besonders ertragreich ist, bringen wir es in möglichster Genauigkeit, und da seine Vorlage, die Homilie des Chrysostomus « Auf den Apostel Petrus und den Propheten Elias », wohl in der Hauptsache mit ihm übereinstimmt, aber doch bedeutende Varianten aufweist, fügen wir diese Varianten hinzu.

Der Zusammenhang ist dieser: Kein Sünder darf sich entschuldigen, wenn er unbußfertig bleibt. Zur Rettung gibt es Opfer und Kirche (3) und noch andere Heilmittel. Alle sind Sünder, selbst jene, die am Altare stehen (« οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες ») (4), selbst « wir, die wir auf dem Throne sitzen und lehren » (5). « Wir verzweifeln nicht an der Menschenfreundlichkeit (« φιλανθρωπία ») Gottes und legen ihm keine Menschenfeindlichkeit (« ἀπανθρωπία ») bei. Wir alle sind Menschen, aus denselben Elementen gebildet ». Als Lehrer zu sündigen wiegt jedoch schwerer denn als Schüler (6). Nach Gottes Vorsehung (« κατὰ τὴν θείαν διοίκησιν ») geschieht es/Gott hat es so eingerichtet (« παρεσκεύασεν ») (7), daß selbst die Priester und Vorsteher (« τοὺς ἱερεῖς ... καὶ τοὺς ἄρχοντας ») den Leidenschaften dienen (8); sündenlos würden sie kein Verzeihen kennen. Dies gilt gerade von jenen, denen Gott die Kirche und das Volk anvertrauen wollte, um Nachsicht zu kennen und sich nicht durch unfreundlich-unmenschliches Benehmen (« ἀπανθρωπίᾳ ») hinreißen zu lassen (9). Nun kommt die Anwendung auf Petrus:

(1) PG 96, 103 ff.; 135/136A–137/138C.

(2) Diese Homilie findet sich unter den Werken des Chrysostomus mit dem Titel *In Petrum Apostolum et in Heliam Prophetam*, PG 50, 725-736; *726-728*. Grumel führt sie als chrysostomisch an, ohne anzugeben, wo sich der Text bei Chrysostomus findet (a.a.O., S. 93, Kol. 2-94, Kol. 1; 94, Kol. 2-95, Kol. 1).

(3) PG 96, 133B.

(4) Ebenda, 133C.

(5) 133C 9-10.

(6) 133C-D.

(7) 136A 1.

(8) Ebenda.

(9) Ebenda, 133D–136A.

« Daß sich dies so verhält und daß ich nicht nur eine Vermutung ausspreche, davon soll uns die Geschichte überzeugen [1]. Petrus sollte mit den Schlüsseln des Reiches [2] betraut werden, ja er war (bereits) mit den Schlüsseln des Himmelreiches [3] (Mt. 16,18) betraut worden, und er sollte mit der Menge der Völker [4] betraut werden/ihm sollte die Vielzahl der Völker anvertraut werden. Was sagt nun der Herr zu ihm? "Was immer du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein" (Mt. 16,19). Nun war Petrus ungezähmt [5] und schroff/streng/hart (« ἀπότομος »). Hätte er dazu die Sündenlosigkeit besessen/wäre er sündenlos gewesen, welche Nachsicht hätte er dann jenen, die er unterwies, bezeigen können? Deshalb hat es die göttliche Gnade zuwege gebracht/bringt es zuwege, daß Petrus sich für kurze Zeit von ihm (Gott) entfernte [6], so daß er in Sünde fiel, damit er, durch schmerzliche Erfahrung belehrt, den anderen gegenüber menschenfreundlicher/milder (« φιλανθρωπότερος ») [7] würde. Und beachte, wen er in Sünde fallen läßt: Petrus, jenes Haupt [8] der Apostel, das unerschütterliche Fundament (« τὴν κρηπῖδα τὴν ἀσάλευτον »), den unzerstörbaren Fels (« τὴν πέτραν τὴν ἀρραγῆ »), das Bollwerk der Kirche [9], den durch keine Stürme bewegten Hafen [10], den unerschütterlichen Turm (« τὸν πύργον τὸν ἀσάλευτον »). Jener Petrus sagte zu Christus: "Selbst wenn ich mit dir in den Tod gehen müßte, werde ich dich nicht im Stiche lassen (« καταλ[ε]ίπω »)" (Mt. 26,35). Petrus, der aus göttlicher Offenbarung die Wahrheit bekannt hatte: "Du bist der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt. 16,16). Dieser ging in jener Nacht, in der Christus verraten wurde, hin, stellte sich ans Kohlenfeuer [11] und wärmte sich. Und ein Mädchen [12], kam dazu und sagte ihm: "Auch du warst gestern bei diesem Menschen" (vgl. Mt. 26,69). Petrus

Andere Lesarten im Urtext bei Chrysostomus oder Pseudochrysostomus, *Auf den Apostel Petrus und den Propheten Elias*, Migne PG 50,727-728:

[1] Statt « ἐξ αὐτῆς τῆς ἱστωρίας πείσωμεν »: « ἐξ αὐτῆς τῆς θεωρίας εἴπωμεν ».
[2] Statt « τῆς βασιλείας »: « τῆς Ἐκκλησίας ».
[3] Statt « τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν »: « τῶν οὐρανῶν ».
[4] Statt « τὸ πλῆθος τῶν λαῶν »: « τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ ».
[5] Statt « ἀνήμερος »: « ἠρέμα ».
[6] Die Worte « πρὸς ὀλίγον αὐτοῦ ἀποστῆναι » fehlen in der Vorlage.
[7] In der Vorlage Positiv statt Komparativ.
[8] Statt « τὸν κορυφαῖον »: « τὴν κορυφὴν ».
[9] Statt « περίβολον », « Bollwerk »: « πρῶτον ».
[10] Statt « ἀχείμαστον »: « ἀκαταμάχητον ».
[11] Statt « ἀνθρακιᾶς »: « πυρκαϊᾶς ».
[12] Statt « ἡ κόρη »: « τις, φησί, κόρη ».

aber erwiderte: "Ich kenne diesen Menschen nicht" (vgl. Mt. 26,72)... [13]. O Petrus, ist dies alles, was du versprochen hast? Hast du nicht soeben gesagt: "Selbst wenn ich mit dir in den Tod gehen müßte, würde ich dich nicht verleugnen" (Mt 26,35)? Nun aber verleugnest du und sagst: "Ich kenne diesen Menschen nicht" (vgl. Mt. 26,72) (*). Noch hast du weder Foltern erfahren noch Geißelhiebe, sondern nur die Worte eines kleinen Mädchens gehört und hast dich zur Verleugnung hinreißen lassen. Du verleugnest, Petrus, noch bevor Folterqualen (dich getroffen haben), Schläge, Geißelhiebe, Wutausbrüche, ... gewetzte Schwerter, drohende Machthaber, der erwartete oder angedrohte Tod, Gefängnis, Absturz oder Meer. Und schon verleugnest du? Das Mädchen sagte abermals: "In der Tat, auch du warst bei ihm" (vgl. Mt. 26,71). Jener aber erwiderte ihr: "Ich kenne diesen Menschen nicht" (vgl. Mt. 26,72). Wer ist es, der dich durch seine Worte zur Verleugnung veranlaßt? Kein Angehöriger (lat. Übersetzung: "nullus, qui vim inferat") [14], sondern eine Frau, ja nicht einmal eine Frau, sondern niemand anders als eine Türhüterin, verworfen/nichtsnutzig/verachtet (« ἀπεῤῥιμμένη »), « in der Knechtschaft lebend/eine Sklavin (« αἰχμάλωτος »), keiner Rede wert... Welch üble Angelegenheit! (« Ὢ κακῶν πραγμάτων! ») [15]. Ein Mädchem hat den Petrus besiegt/bezwungen: ein Mädchen [16], das herbeikam, hat den Glauben des Petrus erschüttert. Petrus, die Säule ... hat die Drohung

[13] Im Folgenden sind Worte umgestellt, ohne daß der Sinn verändert würde.

[14] Das Griechische « οὐδεὶς τῶν ἀναγκαίων » wird aus der Vorlage übersetzt mit « nemo ex necessariis ».

[15] In der Vorlage statt « κακῶν »: « καινῶν » (« O res novas! », « Unerhört! »).

[16] In der Vorlage « πόρνη » (« eine Dirne »). Siehe hierzu das *Monitum* bei Migne PG 50,725-726: einer der Gründe, die Homilie dem Chrysostomus abzuerkennen. Beachten wir, daß der Verfasser der « Sacra Parallela » den Ausdruck nicht übernommen hat.

Die Stelle nach dem Asteriskus (*) findet sich ähnlich in der pseudochrysostomischen Homilie *Über die Verleugnung des Petrus und das Kreuz und über Joseph als Bild Christi* (*De negatione Petri, et de cruce, et quo pacto Ioseph fuerit figura Christi*): PG 59,613-620; *616-617* (in lateinischer Übersetzung): « Cum aliquamdiu consederit ille (Petrus), neque gladium videret exacui, neque propositas cotes (« στομωτῆρας προκειμένους »; « στομωτήρ » = « der Eisen wetzt »), non proscriptionem denuntiatam, non exilium irrogatum; sed exigua ancilla occurrit illi... Rursus altera ancilla occurrit illi. O res mirabiles! (« Ὢ τῶν πραγμάτων! »). Nusquam miles, nusquam gladius, sed vilis puella Petro occurrit ».

eines Mädchens nicht ertragen, sondern er wurde, kaum daß diese zu reden anfing, wankend gemacht... Wen hast du, o Petrus, gesehen, um gleich zu verleugnen? ein armseliges, verächtliches Mädchen, eine Türhüterin. Bei deren Anblick hast du verleugnet. Doch sie sagte zum drittenmal: "Auch du warst bei ihm!" Er stritt es in gleicher Weise ab. Da schaute ihn Christus [17] an und brachte ihm seine Worte ins Gedächtnis (Lk. 22,61). Als Petrus das merkte, begann er zu weinen und seine Sünde zu bereuen; gleichwohl vergab ihm der Menschenfreundliche die Sünde. Er wußte nämlich als Gott [18], daß ihm (dem Petrus) etwas Menschliches widerfahren war [19]. Er war in Sünde gefallen, damit er das eigene Vergehen und das Verzeihen des Herrn (« τοῦ Δεσπότου ») bedenkend auch den anderen um der Menschenfreundlichkeit willen Verzeihung gewähre... [20]. Er selbst nämlich mußte sich darin schicken in Sünde zu fallen, er, dem die Kirche anvertraut werden sollte (« ὁ τὴν Ἐκκλησίαν μέλλων πιστεύεσθαι »), die Säule der Kirchen, der Hafen des Glaubens. Petrus, der Lehrer des Erdkreises (« ὁ διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης »), mußte sich darin schicken zu sündigen, damit die ihm gewährte Verzeihung für die anderen Bedingung der Menschenfreundlichkeit (« ὑπόθεσις φιλανθρωπίας ») würde. Doch wozu sage ich das? Weil auch wir, die wir Priester sind und auf einem Throne sitzen, von Sünden gefesselt sind. Deshalb ist nicht ein Engel, nicht ein Erzengel mit dem Priestertum (« τὴν ἱερατείαν ») betraut, — sie sind nämlich sündlos — damit sie nicht... jene aus dem Volke, die sündigen, sogleich (« ἀθρόον ») mit einem Blitzstrahl vernichten/niederschmettern (« κεραυνοῖς βάλλωσιν »). Sondern dieser Thron ist einem Menschen aus Menschen anvertraut worden, der in Sünde und Lust verstrickt ist, damit er, wenn er auf einen Sünder stößt, auf Grund der eigenen Fehler jenem gegenüber... menschenfreundlicher werde. Wäre nämlich der Priester ein Engel und würde er einen Unzüchtigen ertappen, so würde er ihn beiseiteschaffen/ausschließen/vernichten, weil er selbst dieser Leidenschaft nicht unterworfen ist... Wenn ein Engel die Vollmacht erhalten hätte..., würde er (ihn) nicht unterweisen/lehren, sondern sogleich beiseiteschaffen/vernichten. Der Umstand nämlich, daß er nicht so ist, würde ihn zum Zorn jenem gegenüber bringen. Deshalb nun ist ein Mensch (beauf-

[17] Statt « ὁ Χριστός »: « ὁ Ἰησοῦς ».

[18] Statt « Εἶδε γάρ, ὡς Θεός »: « ᾔδει γὰρ ὅτι ὡς ἄνθρωπος ».

[19] In der Vorlage: « Er (Christus) wußte nämlich, daß ihm (dem Petrus) als Menschen etwas Menschliches widerfahren war ».

[20] Die Vorlage ist hier viel ausführlicher. Die Sünde des Petrus wird auf die zulassende Vorsehung zurückgeführt: « Die Vorsehung hatte es gefügt » (« διὰ τοῦτο ᾠκονομήθη »)... « entsprechend der göttlichen sich für Gott geziemenden Fügung » (« κατὰ διοίκησιν θείαν Θεῷ ἁρμόζουσαν »).

tragt worden), der die Sünden kennt und Sündenerfahrung hat, um mit denen, die zu ihm kommen, Nachsicht zu üben und damit die Kirche nicht durch den Zorn zunichte werde (« μὴ κενῶται διὰ τῆς ὀργῆς ἡ Ἐκκλησία») [21] ».

Erlaubt nun eine eingehende Betrachtung dieser Stelle aus den « Sacra Parallela » nach Inhalt und Stil Rückschlüsse auf Chrysostomus als den Verfasser? Finden sich Stellen gleichen oder ähnlichen Inhalts bei Johannes von Damaskus und Johannes Chrysostomus?

Das Urteil des Herausgebers der Homilie, B. de Montfaucon O.S.B., unter den « Dubia Chrysostomi » ist denkbar ungünstig, obschon er zugibt, daß andere, (der Anglikaner) H. Savile und Tillemont, die Homilie mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als echt ansehen.

Wir lesen im einleitenden « Monitum »:

> « Orationis certe genus prorsus abhorret a stylo Chrysostomi; ac licet sanctus doctor non semper sui similis sit in orandi narrandique modo, haec certe concio ab aliis omnibus, cum melioris tum inferioris notae, orationibus toto coelo differt. Dictio inelegans est, genus orationis incultum ac prorsus jejunum. Longe vero ineptiorem illam praeferunt manuscripti Codices, quam editi. Ad haec multa hic habentur quae oratorem supinum et non accuratum arguunt: ut cum dicitur ancillam ostiariam, quae Petrum interrogabat, fuisse meretricem: cum item magna concionis pars hac in re probanda insumitur... » (1).

Wir wollen nicht über die ganze Homilie urteilen, sondern nur über das von uns vorgelegte lange Stück aus ihr. Es läßt sich kaum leugnen, daß darin eine tiefe Pastoraltheologie enthalten ist. Warum hätte sonst der Damaszener oder der Verfasser der « Sacra Parallela » diesen langen Text in sein Werk aufgenommen?

Am Text fällt auf, daß der Verfasser darauf bedacht ist, den Fall des Petrus von höherer Warte zu sehen, vom Standpunkt der göttlichen Weltregierung, der fügenden oder zulassenden

[21] Die Vorlage hat statt dessen: « καὶ μὴ κινῆται διὰ τῆς ὀργῆς καὶ σχολάζῃ ἡ Ἐκκλησία διὰ τῆς συναγωγῆς » (« damit die Kirche nicht durch Zorn erregt werde und durch Sammlung sich der Ruhe erfreue »).

(1) PG 50, 725-726. Siehe auch unten, S. 68, Anm. 5.

Vorsehung Gottes und insbesondere Christi, des Herrn der Kirche. Durch die Sünde des Petrus wird in keiner Weise seine privilegierte Stellung beeinträchtigt. Im Gegenteil: Auf dem dunklen Untergrund des Versagens und der menschlichen Schwäche wird die einzige Stellung des Petrus nur noch deutlicher. Wie könnte ein Engel, der die Schwäche der Menschennatur nicht kennt, Mitleid haben, Nachsicht üben und Verzeihung gewähren? Würde ein engelgleiches Wesen nicht den Sünder gleich mit einem Bannstrahl vernichten? Übrigens brauchte Simon Petrus auch wegen seines impulsiven Temperamentes ein Korrektiv. Vor allem aber war er wegen der ihm vom Herrn gemachten Verheißung in besonderer Weise der « φιλανθρωπία » (1), der Menschenliebe, der Menschenfreundlichkeit verpflichtet und mußte sich daher vor jeder « ἀπανθρωπία » hüten. War es doch Christus selbst, der « φιλάνθρωπος » als Gott (2), der dem Petrus verziehen hat. Wer war nun Petrus? Und wie jämmerlich ist er angesichts eines Mädchens, einer Türhüterin, einer Magd, gefallen!

Die Petrus gegebenen Beiworte stützen sich auf den Text der Hl. Schrift: Petrus hat aus göttlicher Offenbarung die Wahrheit der Gottessohnschaft bekannt (Mt. 16,16); er ist das Fundament, der Fels der Kirche (Mt. 16,17-18); ihm sind die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut (Mt. 16,18); er wird binden und lösen, auf Erden für den Himmel (Mt. 16,19). Diese Beiworte werden gehäuft, zum Teil wiederholt und zeigen mit Deutlichkeit zweierlei: 1. Petri wirkliche Vollmacht und seine universale Regierungsgewalt in der Kirche und 2. dies ganz im Gegensatz zur Tatsache, daß Petrus sich durch seinen wankelmütigen Charakter und seinen armseligen Fall gerade als das Gegenteil eines Felsen erwiesen hatte.

Ist Petrus wirklich « das unerschütterte Fundament », « der unzerstörbare Fels », « der durch keine Stürme bewegte Hafen » geblieben? Zur Beantwortung dieser Frage nützt eine vom Verfasser beiläufig, fast zufällig gemachte Unterscheidung. Er sagt, Petrus sollte mit den Schlüsseln des Reiches betraut werden, ja sie seien ihm schon übergeben worden. Galt dies schon im Augenblick der Verleugnung? War Petrus vom Augenblick

(1) Vgl. M. Žitnik S. J. Θεὸς φιλάνθρωπος *bei Johannes Chrysostomus, Or. Chr. Per.* 41 (1975), S. 76-118.

(2) Siehe oben, S. 43 die Variante 18.

der Verheißung an (Mt. 16,17 ff.) tatsächlich Grundlage der Kirche?

Als Jesus den Simon das erste Mal sah, — so berichtet der Evangelist Johannes — sprach er zu ihm: « *Du bist* Simon, des Johannes Sohn. Du sollst Kephas (das bedeutet Fels) genannt werden » (Joh. 1,42). Im Griechischen steht das Futurum: « σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς »: « *Du wirst* Kephas/Fels *genannt werden* ». Wann genau dies geschehen würde, wird nicht gesagt. Nach Matthäus 16,18 spricht der Herr zu Simon: « Ich sage dir, *du bist* Petrus ». Aber er fährt fort: « Auf diesem Felsen/auf diesen Felsen *werde ich*/will ich meine Gemeinde/Kirche bauen » (ebenda). Im Augenblick der Verheißung war also Simon Grundlage der Gemeinde/Kirche Christi, insofern bereits von einer Existenz dieser Gemeinde die Rede sein konnte. Diese Germeinde/Kirche ist etappen- oder stufenweise entstanden, in verschiedenen Ebenen: durch Berufung und Unterweisung der Apostel und Jünger, durch den Opfertod Jesu, durch die Herabkunft des Heiligen Geistes zu Pfingsten. Unter jeder Rücksicht und im vollendeten Sinn war demnach Simon erst am Pfingsttage Grundlage der Kirche, als er zusammen mit den Aposteln und der Gemeinde vom Geiste Gottes erfüllt worden war und « mit den Elf » auftrat und seine erste Predigt hielt, die Pfingstpredigt der jungen Kirche (Apg. 2,14 ff.). Überdies sieht Erzpriester Nikolaj Afanas'ev im Sinne seiner « eucharistischen Ekklesiologie » die Vollendung des Vorranges Petri darin, daß dieser am Pfingsttage bei der ersten eucharistischen Feier den Vorsitz geführt habe (1). Die Verleugnung des Meisters, Simons Reue und Wiederaufrichtung (Jesus sah den Simon nach der Verleugnung an: Lk. 22,61; der Auferstandene übersandte seine Botschaft dem Petrus, « *zumal* dem Petrus »: Mk. 16,7; er erschien dem Simon: Lk. 24,34, dem Kephas: 1 Kor. 15,5; er setzte ihn nach dreimaliger Beteuerung seiner Liebe wieder ein, stellte ihn wieder her: Joh. 21,15-17) fallen in eine Zeit, da er noch nicht im Vollsinn des Wortes Fundament der Kirche war.

Eins ist nach unserem Autor sicher: Petri Vollmacht wurde durch die dreimalige Verleugnung weder aufgehoben noch ver-

(1) N. Afanassieff, (u.a.), *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, S. 30. Siehe dazu die Studie in *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 21-52; 27; 277-294.

mindert. Die Verheißung des Herrn bleibt in ihrem ganzen Umfang bestehen (Vgl. Röm. 9,6: « Nicht als ob Gottes Wort hinfällig geworden wäre... »; « Gottes Gnadengaben und Berufung sind unwiderruflich » (ebenda, 11,29).

Ganz besonders tritt die in der Kirche ganz universale Berufung des Petrus hervor: Ihm sollte « die Fülle der Völker/die große Schar/die Mehr- oder Vollzahl der Völker (« τὸ πλῆθος τῶν λαῶν ») (1) anvertraut werden; seine Binde- und Lösegewalt erstreckt sich auf Himmel und Erde; er ist das Haupt/an der Spitze stehend/Oberster/Anführer/Chorführer (« ὁ κορυφαῖος ») der Apostel; er ist nicht nur Ringmauer/Bollwerk (« ὁ περίβολος ») der Kirche (2), ihm sollte die Kirche in (der Einzahl) anvertraut werden (3), er ist auch die Säule der Kirchen (in der Mehrzahl) (4), d.h. er ist Haupt sowohl der Gesamtkirche, der allgemeinen Kirche, wie der örtlichen Kirchen. Dementsprechend ist er Lehrer des Erdkreises/der bewohnten Erde/der ganzen Welt (« τῆς οἰκουμένης »).

In dem zuvor angeführten kurzen Zitat (5) wird Petrus ähnlich benannt: « die Grundlage des Glaubens », d.h. an die Gottessohnschaft Christi, « das Haupt des Chors der Apostel ».

Johannes von Damaskus

Den Grundgedanken des langen Zitates aus den « Sacra Parallela », daß nämlich Petri Fall eine providentielle Bedeutung hatte, finden wir nun in einer sicher echten Homilie des Damaszeners wieder « In sabbatum sanctum » (6). Mag auch die Wahl der konkreten griechischen Ausdrücke recht verschieden sein, sachlich kann die betreffende Stelle als Kompendium, als Zusammenfassung angesehen werden.

(1) PG 96, 136B 1-2.
(2) Ebenda, 136B-C.
(3) Ebenda, 137A.
(4) Ebenda.
(5) Siehe oben S. 38 mit Anm. 5.
(6) Diese Homilie ist nach HOECK (a.a.O., S. 43 [Num. 105 mit Anm. 1]) sicher echt. Die aus ihr von uns angeführte Stelle wird auch von TYSZKIEWICZ zitiert (a.a.O., S. 89-90) und von GRUMEL (a.a.O., S. 97, Kol. 1).

Johannes von Damaskus fragt, warum die Apostel sich nach dem Tode Jesu verbargen, und fährt fort:

> « "Wo die Sünde zugenommen hatte, wurde die Gnade überschwenglich" (Röm. 5,20). Es mußten nämlich jene, die Diakonen des Todes waren, auch Liturgen der Auferstehung sein. Doch warum verbergen sich die Apostel? Die treuesten Zeugen der göttlichen Heilsordnung (« τῆς θείας οἰκονομίας »), die Herolde für die Völker sein sollten, mußten als Augenzeugen und Diener der göttlichen Geheimnisse aufbewahrt werden. Warum wurde zugelassen, daß Petrus fiel und (den Herrn) verleugnete, da er doch ein Eiferer war und sich ganz gewissenhaft an das Gute hielt (« ζηλωτὴς οὗτος καὶ τῶν ἀγαθῶν φύλαξ ὢν ἀκριβέστατος »)? Eben weil ihm das Steuerruder der Kirche übergeben werden sollte. Damit er nun denjenigen gegenüber, die nach einem Fehltritt umkehren, zum Verzeihen bereit wäre, hat es die Vorsehung zugelassen, daß er in die Verleugnung abglitt » (1).

Die providentielle Notwendigkeit des Falles Petri wird vom Damaszener mit den Worten ausgedrückt: « Es war notwendig » (« ἔδει γὰρ ... ἔδει »), woran sich das « τί δὲ καὶ ὁ Πέτρος » anschließt (2).

Bedeutsam ist die Wendung, daß dem Petrus das Steuerruder (des Schiffes) der Kirche anvertraut wurde (« Ἔμελλε δὴ τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἐγχειρίζεσθαι οἴακας ») (3). Der Steuermann lenkt das ganze Fahrzeug.

Johannes Chrysostomus

In den echten Homilien des Johannes Chrysostomus kehrt das Motiv des providentiellen Falles Petri des öfteren wieder, in immer anschaulicher Darstellung und in jeweils verschiedenem Zusammenhang.

(1) PG 96, 636C.

(2) Ebenda, 636B 11 und 13. Ein anderes Beispiel eines solchen eindringlichen « ἔδει »: Maria, die Jungfrau-Mutter, *mußte* aus einer Unfruchtbaren geboren werden. In der *1. Homilie* des Damaszeners *auf Mariä Geburt*, PG 96, 664A2 und A 11. Vgl. *Or. Chr. Per.* 38 (1972), S. 190 ff.

(3) PG 96, 636C 5-6.

Die 8. Predigt gegen die Juden

So weist ein kurzer Abschnitt aus der 8. Predigt gegen die Juden (1) mehrere Berührungspunkte mit dem langen Zitat aus den « Sacra Parallela » auf. Der Redner spricht davon, daß der Gerechte sich selbst zuerst anklagt. Dann heißt es:

> « Petrus nun erinnerte sich nach jener schweren Verleugnung rasch an seine Sünde, bekannte (« ἔλεγε ») (2), ohne daß ihn jemand anklagte, das Vergehen und weinte bitterlich und hat so jene Verleugnung abgewaschen, daß er sogar der erste der Apostel wurde (« ὡς καὶ πρῶτος γενέσθαι τῶν ἀποστόλων ») und ihm der ganze Erdkreis übergeben wurde (« καὶ τὴν οἰκουμένην ἐγχειρισθῆναι ἅπασαν »). Wie ich gesagt habe, ...wird uns hieraus hinreichend klar, daß man die Brüder, die fallen, nicht vernachlässigen darf noch verachten, sondern daß man sie sichern muß, bevor sie sündigen, und daß man ihnen, nachdem sie gesündigt haben, große Sorge zukommen lassen muß. So handeln auch die Ärzte...» (3).

Die 3. Homilie über die Buße

Noch ausführlicher wird der dreifache Gedanke an die Größe Petri, seinen Fall und seine Reue, diesmal mit der Anwendung, wegen der eigenen Sünden nicht mutlos zu werden, in der 3. Homilie über die Buße, bzw. das Almosen entfaltet (4). Chrysostomus legt dar, daß der schwierige Kampf um die Jungfräulichkeit wertlos sei ohne Almosen. Arten der Buße (5) sind Almosen, Gebet (6) und Tränen. Dann fährt der Redner fort:

> « Jener Petrus, das Haupt/die Spitze/der Gipfel der Apostel (« ἡ κορυφὴ τῶν ἀποστόλων »), der erste in der Kirche (« ὁ πρῶτος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ »), der Freund Christi, der die Offenbarung nicht von Menschen empfangen hat, sondern vom Vater, wie ihm der Herr (« ὁ Δεσπότης ») mit folgenden Worten bezeugt: "Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas. Denn nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein himmlischer Vater" (Mt. 16,

(1) PG 48, 927-942; *931*.
(2) Eine Variante hat « ἐπέγνω ».
(3) PG 48, 931.
(4) PG 49, 291-300; in Num. 4: 298.
(5) Vgl. oben, S. 40, Text zu Anm. 3.
(6) PG 49, 297.

17), dieser Petrus — wenn ich Petrus sage, meine ich den unzerbrechlichen Felsen (« τὴν πέτραν... τὴν ἀρραγῆ »), das unerschütterliche Fundament (« τὴν κρηπῖδα τὴν ἀσάλευτον »), den großen Apostel (« τὸν ἀπόστολον τὸν μέγαν »), den ersten der Jünger (« τὸν πρῶτον τῶν μαθητῶν »), den Erstberufenen (« τὸν πρῶτον κληθέντα ») (1) und den, der zuerst Folge leistete (« πρῶτον ὑπακούσαντα ») — dieser hat nicht etwas Geringfügiges getan, sondern etwas gar sehr Bedeutendes: er hat den Herrn verleugnet. Dies sage ich nicht, um den Gerechten anzuklagen, sondern um dir Gelegenheit zur Umkehr (« μετανοίας ») zu geben: den Herrn des bewohnten Erdkreises, den Fürsorger, den Retter aller hat er verleugnet. Um aber auf den Gegenstand zurückzukommen/Um aber weiter auszuholen (« Ἵνα δὲ ἄνωθεν τὴν ὑπόθεσιν εἴπωμεν »), als er ausgeliefert wurde, sah der Retter, daß einige sich zurückzogen, und er sagte zu Petrus: "Willst auch du weggehen?" (vgl. Joh. 6,68) (2). "Petrus aber beteuerte ihm: 'Selbst wenn ich mit dir sterben müßte, würde ich dich nicht verleugnen' " (Mt. 26,35). Was sagst du Petrus? Gott (3) hat sich geäußert, und du widerstrebst? Gleichwohl offenbarte der (gute) Vorsatz, was an ihm war; die Schwäche der Natur aber tat sich kund. Wann ist dies geschehen? In der Nacht, da Christus verraten wurde. Damals — so sagt die Schrift — stand Petrus am Kohlenfeuer und wärmte sich; und ein Mädchen kam hinzu und sagte zu ihm: "Gestern warst auch du bei diesem Menschen" (vgl. Mt. 26,69). Er aber erwiderte: "Ich kenne diesen Menschen nicht" (Mt. 26,74; Mk. 14,71). Dann (leugnete Petrus) ein zweites und ein drittes Mal; und es erfüllte sich die Anzeige. Dann schaute Christus den Petrus an mit beredtem Blick. Denn er sprach nicht mit dem Munde zu ihm, um ihn nicht vor den Juden zu überführen und seinen eigenen Jünger zu beschämen, sondern er sprach zu ihm durch einen Blick: "Petrus, was ich gesagt habe, ist geschehen". Sicherlich hat auch Petrus das gemerkt und fing dann an zu weinen, aber er weinte nicht einfach, sondern bitterlich (4) und spendete sich durch die Tränen seiner Augen eine

(1) Eigenartig ist, daß Petrus hier — wie von Origenes « der als erster Erwählte » (*Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus*, *Or. Chr. Per.* 40 (1974), S. 288) — « der zuerst Berufene » genannt wird. In späterer östlicher Sprache ist Andreas der « Erstberufene » (« πρωτόκλητος »), obwohl genau genommen nach Joh. 1,35-40 f. nicht nur Andreas, sondern auch Johannes « Erstberufener » ist. Vielleicht soll das « πρῶτον » bei Chrysostomus nicht im zeitlichen Sinn verstanden werden, sondern von der Rangberufung, da Petrus im Ratschluß Jesu Christi von Anfang an der erste ist.

(2) Diese Frage ist aus dem anderen Zusammenhang von Joh. 6 hier hereingekommen.

(3) Vgl. oben, S. 43 die Variante 18.

(4) Vgl. unten, S. 51, den Text zu Anm. 5.

zweite Taufe. Da er so bitterlich weinte, löschte er die Sünde aus. Hernach (1) aber wurden ihm die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut. Wenn aber Petri Weinen eine so große Sünde ausgelöscht hat, wirst du dann durch dein Weinen die Sünde nicht auslöschen? Denn nicht gering, sondern groß und mächtig war die Schuld, die man ihm vorwerfen konnte: seinen eigenen Herrn verraten zu haben. Trotzdem haben die Tränen die Schuld getilgt » (2).

Die 5. Homilie über die Buße

Auch in der 5. Homilie über die Buße kommt Chrysostomus auf Petri Fall zu sprechen (3). Er betont dort, daß eine kurzfristige, aber eifrige Buße die Sünden vieler Jahre tilgen kann (4):

« Hat nicht Petrus zum drittenmal verleugnet, nicht mit einem Eidschwur des dritte Mal? Hat er nicht die Worte einer armseligen jungen Dienstmagd gefürchtet (« θεραπαινιδίου τινὸς εὐτελοῦς ῥήματα δείσας »)? Brauchte er deshalb viele Jahre zur Buße? Keineswegs; sondern in derselben Nacht ist er ausgeglitten und hat sich wieder erhoben, empfing er die Wunde/erhielt er den Schlag und das Heilmittel, wurde er schwach/krank und erlangte die Gesundheit wieder. Wie ist das geschehen? Dadurch, daß er weinte und wehklagte, ja daß er nicht einfach weinte, sondern mit viel Anstrengung und in rechter Verfassung. Deshalb sagt der Evangelist nicht, daß er einfach weinte, sondern bitterlich weinte (Mt. 26,75; Lk. 22,62) (5). Und wie mächtig diese Tränen waren, das könne — so sagt man — keine Rede dartun. Der Ausgang der Ereignisse zeigt es deutlich. Nach diesem schlimmen Fall — denn welches Übel («κακόν») wäre der Verleugnung vergleichbar? —, nach einer solchen Missetat (« κακόν ») hat er (der Herr) ihm die frühere Ehre wiedererstattet und ihm das Vorsteheramt der ökumenischen Kirche anvertraut (« τὴν ἐπιστασίαν τῆς οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας ἐνεχείρισε »), und, was das allergrößte ist, er zeigte ihn uns als den, der eine größere Liebe zum Herrn hatte als alle Apostel. Der Herr sagte nämlich: "Petrus, liebst du mich mehr als diese?" (vgl. Joh. 21,15) (6). Wer könnte sich mit ihm/damit in der Tu-

(1) Vgl. oben, S. 45-46.
(2) PG 49,298.
(3) PG 49,305-314.
(4) Ebenda, 308.
(5) Vgl. oben, S. 49 und S. 50-51.
(6) Vgl. ORIGENES, *Fragmente*, MIGNE PG 14, 1053C.

gend messen (« Τούτου δ' οὐδὲν γένοιτο ἂν ἴσον εἰς ἀρετῆς λόγον »)? (1). Damit du aber nicht sagst, daß er den Niniviten billigerweise verziehen habe, Barbaren und unvernünftigen Leuten, — sagt doch der Herr: "Der Knecht, der den Willen seines Herrn nicht kennt und strafwürdig handelt, wird wenige Schläge erhalten" (Lk. 12,47-48). — damit du nun dies nicht sagst, habe ich dir den Petrus vorgeführt, einen Knecht, der den Willen des Herrn sehr wohl kannte. Aber sieh, bis zu welchem Grad der Zuversicht (« παῤῥησίας ») er, der in Sünde und eine äußerst schwere Sünde gefallen war, emporgestiegen ist » (2).

Die Homilien über das Matthäusevangelium

Ergiebig für einen Vergleich mit den pseudochrysostomischen Parallelen sind nicht zuletzt — wir bringen sie zum Abschluß — die Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über das Matthäusevangelium, wo der Reihe nach von Petri Bekenntnis, seinem Widerstand gegen das Leiden und Sterben des Messias und auch von der Verleugnung die Rede ist (3).

Zur Frage Jesu, für wen ihn die Menschen halten, bemerkt Chrysostomus: « Was sagt nun der Mund der Apostel Petrus, der stets hitzige (« θερμός »), das Haupt des Chors der Apostel? Wo alle gefragt wurden, antwortet er » (4). Mit Eifer tritt er hervor und kommt den andern mit dem Bekenntnis zuvor: « Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes » (Mt. 16,16). Christus preist ihn dafür selig: « Hätte er ihn nicht rechtmäßig (« γνησίως ») bekannt und als geboren vom Vater (« καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον »), wäre dies kein Werk einer Offenbarung ». Die Jünger, die nach dem Sturm auf dem Meer bekannt hatten: « Er ist wahrhaft Sohn Gottes » (Mt. 14,33), wurden nicht selig gepriesen, « denn sie hatten nicht die gleiche Sohnschaft bekannt wie Petrus », nicht Christus als hervorgehend « aus dem Wesen » (« ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς ») des Vaters, sondern als einen, den sie wahrhaft für einen Sohn hielten, auserlesen aus der großen Menge(5). Daß Christus im eigentlichen Sinne Gottes Sohn ist, ist « göttliche

(1) PG 49,309 1-2.
(2) Ebenda, 308-309.
(3) Es sind die Homilien 54 [55] (PG 58,531-540) und 55 [56] (PG 58, 539-550).
(4) Num. 1: PG 58,533.
(5) Ebenda, Num. 1: PG 58,533.

Satzung » (« δόγμα θεῖον ») (1). Jesus offenbart sich nicht mit den Worten: « Ich bin Christus » (« Ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός »), sondern der Vater offenbart den Sohn und der Sohn den Vater, wie es für die Jünger passender ist (vgl. Mt. 11,27 und Lk. 10,22). Der Herr sagt: « Simon, Sohn des Jonas! (Mt. 16,17): Wie du Sohn des Jonas, so bin ich Sohn des Vaters, d.h. gleichen Wesens mit dem, der mich gezeugt hat (« τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ γεγεννηκότι »)» (2).

Die Worte: « Du bist Petrus. Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen » (Mt. 16,18) versteht Chrysostomus vom Glaubensbekenntnis des Petrus: « τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας ». Aber er fügt hinzu: « Damit zeigt er (Jesus), daß viele nunmehr glauben werden, und er stärkt/richtet auf seine Gesinnung und macht ihn zum Hirten ». Wenn die Pforten der Unterwelt nichts gegen die Kirche vermögen, dann noch viel weniger gegen Jesus. Der Vater gab dem Petrus die Erkenntnis des Sohnes, der Sohn will ihm die Schlüssel des Himmelreiches geben. Der Sohn will selber geben, nicht darum den Vater bitten. Durch das doppelte Versprechen — bezüglich der Pforten der Hölle und der Himmelsschlüssel — zeigt Jesus, daß er der Sohn Gottes ist: « Was Gott allein zukommt (« ἐστὶν ἴδια »), nämlich Sünden lösen, und die Kirche unwandelbar machen bei einem solchen Wogenandrang und einen Fischersmann fester als jeden Fels dartun, wo der ganze Erdkreis im Kampf mit ihm steht, das verspricht er ihm zu geben, wie der Vater im Zwiegespräch mit Jeremias sagte: "Wie zu einer ehernen Säule und gleichsam zu einer Mauer wolle er ihn machen" (vgl. Jer. 1,18), jenen für nur ein Volk, diesen aber auf der ganzen Welt (« πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ») » (3). Chrysostomus fragt, ob der Vater oder der Sohn dem Petrus Größeres geschenkt habe: « Der eine hat dem Petrus nämlich die Offenbarung des Sohnes gewährt, der Sohn aber die des Vaters und die eigene, um sie auf dem ganzen Erdkreis auszustreuen/zu verbreiten und hat einem sterblichen Menschen die Gewalt im Himmel über alles eingehändigt/anvertraut (« τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἐνεχείρισε »), da er die Schlüssel ihm gab, der die Kirche überall auf dem Erdkreis ausbreitete/ausspannte und dartat, daß sie stärker ist als der Himmel » (4).

(1) Num. 2, ebenda, 534.
(2) 534.
(3) Ebenda, 534.
(4) Num. 2: 534-535.

Die Wahrheit der Gottessohnschaft konnten die Jünger noch nicht tragen (vgl. Joh. 16,12): « Wenn nämlich jene, die viele Wunderzeichen gesehen und solcher unaussprechbarer Geheimnisse teilhaftig geworden waren, allein beim Hören (der Leidensbotschaft) Ärgernis nahmen, ja nicht nur sie allein, sondern auch das Haupt aller, Petrus », was wäre dann der Menge widerfahren, wenn sie den, der Sohn Gottes sein sollte, hätten schwach werden sehen und gekreuzigt? (1). Gerade Petrus gibt uns eine Lehre:

> « Selbst dieser Petrus, der sich nach so vielen Wunderzeichen so schwach zeigte, daß er (den Herrn) verleugnete und ein armseliges Mädchen fürchtete, hielt, als das Kreuz vorübergegangen war und er klare Beweise der Auferstehung erhalten hatte und ihn nichts mehr ärgerte oder beunruhigte, so unentwegt an der Lehre des Geistes fest, daß er ungestümer als ein Löwe ins Volk der Juden sprang, obschon Gefahren und ein tausendfacher Tod drohte » (2). « Es versteht sich, daß er (der Herr) verbot, vor dem Kreuz(estod) es der Menge zu sagen, wo er vor dem Kreuz(estod) auch jenen, die einmal lehren sollten, nicht alles zu eröffnen wagte » (3).

Die Jünger verstanden die Leidensbotschaft nicht:

> « Während deshalb die anderen in Unruhe und Verlegenheit gerieten, ist es wieder der feurige Petrus, der darüber zu reden wagt, aber auch er tut das nicht offen, sondern insgeheim, abseits von den übrigen Jüngern, und sagt: "Gott bewahre, Herr, das bleibe fern von dir!" (Mt. 16,22). Was soll das bedeuten? Er, der eine Offenbarung erhalten hatte, der selig gepriesen worden war, kam so schnell zu Fall und strauchelte, so daß er das Leiden fürchtete? Ist es etwa verwunderlich, daß dem, der hierüber keine Offenbarung erhalten hatte, dies widerfuhr? Damit du nämlich lernst, daß er auch jenes nicht aus sich gesprochen hat, sieh, wie er in jenen Dingen, die ihm nicht geoffenbart worden sind, außer Fassung gerät und umstürzt und, wenn er es auch hundertmal gehört hat, das Gesagte doch nicht versteht. Daß er (Jesus) der Sohn Gottes ist, hatte er gelernt/wußte er (« ἔμαθεν »). Was es aber eine Bewandtnis mit dem Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung hat, war ihm noch nicht klar geworden » (4). « Er (Jesus) aber zeigte dadurch, daß er den

(1) Ebenda, 535.
(2) Num. 3: 535.
(3) Ebenda, 535-536.
(4) Num. 3: 536.

Petrus schalt und Satan nannte, daß er durchaus nicht unfreiwillig ins Leiden ging » (1).

Wenn nun der Koryphäe Satan genannt worden ist, was haben dann andere zu erwarten, die nach so vielen Beweisen die Menschwerdung (« οἰκονομία ») leugnen? « Jesus sagte nicht: "Satan hat durch dich gesprochen", sondern: "Weg von mir, Satan!" Es war nämlich das Verlangen des Widersachers, Christus möge nicht leiden. Deshalb tadelte Jesus ihn (den Petrus) so energisch, da er wußte, daß Petrus und die anderen gerade dies fürchteten und schwer annehmen würden. Er offenbart ihm die Absichten seines Herzens, daß er nicht sinne, was Gottes ist, sondern der Menschen ». Petrus meinte, es sei Christi unwürdig zu leiden. Chrysostomus läßt Christus dem Petrus sagen: « Ich sage dir, Absicht Satans ist (« τῆς τοῦ διαβόλου γνώμης »), daß ich nicht leide » (2). Petrus widersetzte sich, wie der Täufer, da er den Herrn taufen sollte (Mt. 3,15), oder wie Petrus später, als Jesus ihm die Füße waschen wollte (Joh. 13,8) (3).

Auch in der folgenden Homilie (4) stehen einige bezeichnende Sätze über die Stellung des Petrus zu Leiden und Kreuz. Chrysostomus erläutert die Worte Mt. 16,24: « Dann sprach Jesus zu seinen Jüngern: "Wer mir nachfolgen will, ..." »:

> « "Dann" Wann? Als Petrus die Worte gesagt hatte: "Gott bewahre! Das bleibe fern von dir!" und er (vom Herrn) gehört hatte: "Weg von mir, Satan!" Denn Jesus begnügte sich nicht nur mit dem Tadel, sondern wollte zum Überfluß auch die Verkehrtheit (« τὴν ἀτοπίαν ») dessen, was Petrus sagte, zeigen und den vom Leiden ausgehenden Gewinn. Deshalb spricht er zu ihm: Du sagst mir: "Gott bewahre! Das bleibe fern von dir!" Ich aber sage dir: Nicht nur mich am Leiden hindern und darüber unwillig sein ist dir schädlich und verderblich, sondern du kannst nicht einmal gerettet werden, wenn du nicht immer zum Sterben bereit bist. Damit sie (die Jünger) nämlich sein Leiden nicht für seiner unwürdig erachteten, unterweist (« παιδεύει ») er sie über dessen Nutzen nicht nur durch die vorhergehenden, sondern auch durch die folgenden Worte » (5).

(1) PG 58,536.
(2) Ebenda, 537 2-3.
(3) 537.
(4) 55 [56].
(5) Num. 1: PG 58,539-540.

Dann verweist Chrysostomus auf Joh. 12,24 über das Weizenkorn, das in die Erde fallen und sterben muß, und zeigt den Wert der Freiwilligkeit der Christusnachfolge. Dabei wendet er sich noch einmal an Petrus:

> « Denn nicht, o Petrus, weil du mich als Sohn Gottes bekannt hast, mußt du nunmehr Kränze erwarten und meinen, dies genüge dir zur Rettung und du könntest nun in Sicherheit leben, als ob du alles getan hättest. Denn als Sohn Gottes kann ich zulassen, daß du nichts Schreckliches erleidest. Das will ich aber nicht um deinetwegen, damit auch du etwas beiträgst und dich bewährst » (1).

Eusebius von Cäsarea

Die im Vorhergehenden aufgeführten Stellen aus den echten Homilien des Chrysostomus zeigen eine weitgehende Übereinstimmung mit dem Inhalt des langen Zitates aus den « Sacra Parallela » des Damaszeners. Ebendort folgt ein weiterer beachtenswerter Text, angeblich aus Eusebius, dem wir uns nun zuwenden wollen (2).

Der Inhalt des Textes betrifft das Verhältnis des Auferstandenen zu Petrus nach der Verleugnung:

> « Jesus sagte zu Maria: "Weine nicht, sondern geh' und sage meinen Brüdern und dem Petrus, daß er von den Toten auferstanden ist. Und siehe, er geht euch nach Galiläa voraus; dort werdet ihr ihn sehen" (Mk. 16,7; Joh. 20,11-18). Siehst du das Erbarmen des Herrn? Keines anderen Namen hat er genannt außer dem des Petrus. Warum? Weil die übrigen nicht gesagt hatten: "Auch wenn wir mit dir sterben müssen, werden wir dich nicht verleugnen" (Mt. 26,35; Mk. 14,31) (3). Dieser aber hat so geredet und mich doch verleugnet. Und er ging hinaus und weinte bitterlich (Mt. 26,75; Lk. 22,62; vgl. Mk. 14,72). Nun fürchtet er sich, vor mein Antlitz zu treten, weil er glaubt, seine Sünde sei nicht vergeben. Deshalb sagte ich: "und dem Petrus", damit er ohne Bedenken mit den übrigen Jüngern mich sehen kann. Sage dem Petrus: "Zage nicht! Denn ich habe dich nicht vom Ehrenplatze hinabsteigen lassen, ich habe dich nicht an zweite Stelle hinter die anderen gestellt; ich habe dich nicht

(1) Ebenda, 541.

(2) *Sacra Parallela,* unter dem gleichen Buchstaben M, Titel III, De poenitentia et confessione, PG 96, 147/148C–151/152B.

(3) Diese Behauptung ist ungenau.

vom Ehrenplatz meiner Rechten entfernt; ich habe die Schlüssel des Himmelreiches nicht einem anderen gegeben. Zage nicht! Denn was (1) du auf Erden binden wirst, wird im Himmel gebunden sein (Mt. 16,19). Fürchte nicht, Petrus! Ich habe dich nicht von meinem Thron entlassen. Ich habe meine Gunst/Gnade dir gegenüber nicht vermindert (2). Was ich nämlich versprochen habe, werde ich erfüllen. Auf deinem felsenfest gewordenen Glauben (« ἐπὶ τῇ πεπετρωμένῃ σου πίστει ») (vgl. Lk. 22,32) (3) "will ich meine Gemeinde/Kirche bauen; und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Mt. 16,18). "Du wirst meine Schafe weiden; du wirst meine Lämmer auf die Weide führen" (vgl. Joh. 21,15-17). Du wirst zu meiner Rechten stehen als Feldhauptmann (« ταξιάρχης ») (4). Fürchte dich nicht, weil du mich verleugnet hast! Ich habe deine Tränen gesehen und dir die Sünde nachgelassen. Gut wäre es auch um Judas bestellt, der mich verraten hat, wenn er Buße getan und sich nicht erhängt hätte (« μὴ ἀπήγξατο ») (5). Ich bin nämlich ein Gott der Büßer. Dazu bin ich auf die Erde gekommen, um der Welt die Gnade der Buße zu gewähren. Zöllnern und Buhlerinnen habe ich eine solche Menge von Sünden vergeben, und ich sollte dir die eine Sünde nicht verzeihen?... Ich liebe die Büßer. Denke daran, daß ich über Judas geweint habe, und ich wollte nicht, daß er verloren ging. Es wäre gut für ihn gewesen, wenn er, als er die Silberlinge im Tempel hinwarf, Buße getan und sich nicht erhängt hätte (6). Da er aber unbußfertig blieb, wird er ewig gezüchtigt/bestraft. Ich sah deine Tränen und ließ dir die Sünde nach. Dem David, der zwei böse Taten verübt hat, Ehebruch und Mord, habe ich verziehen und habe ihn im früheren Prophetenrang wiederhergestellt (« εἰς τὴν ἀρχαῖαν τάζιν τῆς προφητείας ἀνήγαγον ») und dir, der du Haus und Weib und Boot gelassen hast (7), sollte ich die eine Sünde nicht verzeihen? Fürchte dich nicht, Petrus, ich bin es, der gesagt hat: "Im Himmel wird Freude sein über einen einzigen Sünder, der sich bekehrt" (Lk. 15,7). Ich bin es, der gesagt hat: "Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken!" (Mt. 11,28). Gut wäre es für Judas gewesen zu mir

(1) Bei MIGNE PG 96,149C-D fälschlich « οὐ » statt « ὅ ».

(2) Ebenda, 149D 3.

(3) 149D 4-5. Die lateinische Übersetzung hat: « Super tuam instar petrae firmam fidem... ».

(4) Führer einer « τάξις », d.h. einer militärisehen Aufstellung/Schlachtreihe, eines geordneten Heeres; also Hauptmann/Oberst/Anführer einer Heeresabteilung.

(5) Von « ἀπάγχομαι ».

(6) PG 96,152A 5.

(7) Vgl. Mt. 4,20; 22; Mk. 1,18; 20; Lk. 5,11.

zurückzukehren, statt sich mit einem Strick zu erwürgen und sich so ins Verderben zu stürzen. Denn ich habe ihn nicht verwünscht/verflucht, ich habe vielmehr seine Füße gewaschen, habe ihm das Brot gereicht, habe ihm keinerlei Vorwürfe gemacht, damit er so zur Umkehr/Buße gelange. Er aber hat nicht gewollt. Deshalb wird er ewig gezüchtigt/bestraft. Du aber fürchte/scheue dich nicht, wenn du Buße getan hast/dich bekehrt hast/bereut hast, mit allen anderen vor mein Antlitz zu treten/vor mir zu erscheinen. Deshalb habe ich die 99 Schafe verlassen/gelassen und bin dem einen nachgegangen (Mt. 18,12; Lk. 15,3-7). Ich habe meine Gnadengabe an dich, Petrus, nicht geschmälert (« οὐκ ἐλάττωσά σε, Πέτρε, τῆς χάριτος ») (1): Selbst dein Schatten hat die Kraft, Kranke zu heilen (Apg. 5,15-16) und deine Schweißtücher und Schürzen vertreiben durch dich die Teufel (2), und die Berührung mit deiner Hand wird den Lahmgeborenen zum Gehen bringen (Apg. 3,1-10) » (3).

Wir haben dies Zitat bei Eusebius nicht gefunden. Doch stehen in den unvollständig erhaltenen « Demonstrationes Evangelicae », Buch III, Kapitel V, einige Ausführungen über Petrus, die mit dem Inhalt des Zitates Berührungspunkte aufweisen. Kapitel 5 wendet sich gegen jene, die den Jüngern des Erlösers nicht glauben und deren Erzählungen von Wunderberichten zurückweisen (4).

Zuerst werden einige Daten der Petrusbiographie aufgezählt: Petrus sagte: « Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen » (Apg. 5,29) (5). Petrus wird von Herodes ins Gefängnis geworfen (Apg. 12,2-4) (6). Petrus wird bei Rom (« ἐπὶ Ῥώμης ») mit dem Kopf nach unten gekreuzigt (7). Petrus besaß weder Silber noch Gold — war arm und fern von jeder Habsucht —; er schenkte dem Lahmen im Namen Jesu die Heilung (Apg. 3,6)(8).

Eusebius findet in den Berichten der drei Evangelisten, Matthäus, Johannes (9) und Markus, d.h. Petrus, eine große Be-

(1) PG 96,152B 9-10.

(2) Was hier von Petrus vorausgesagt wird, ist eine Verwechslung mit dem, was die Apostelgeschichte (19,11-12) von Paulus berichtet.

(3) PG 96,149B–152B.

(4) PG 22,197/198 ff.

(5) Ebenda, 208C.

(6) 208D.

(7) 209A 6-7.

(8) 212-213.

(9) Vgl. Cyrill von Alexandrien, *In Joannem* (zu Joh. 18, 15), PG 74, 596A-B.

scheidenheit und Demut und stellt dies als Beweis für ihre Glaubwürdigkeit hin: Demütig berichtet Matthäus über seine eigene Berufung; er klagt sich selber an und sagt, Jesus habe an der Zollstätte einen Mann mit Namen Matthäus gesehen (Mt. 9,9) (1); Matthäus nennt sich im Apostelkatalog « den Zöllner » (Mt. 10, 3) (2). Eusebius meint, Matthäus — ähnlich Markus/Petrus wie Lukas — wolle im Apostelkatalog je zwei Apostel miteinander vergleichen: Petrus — er ist der erste (« πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος ») — mit Andreas, Jakobus mit Johannes, Philippus mit Bartholomäus, und dann Thomas mit Matthäus dem Zöllner. Matthäus stellt sich selbst beim Vergleich an die zweite Stelle, während die übrigen Evangelisten das Gegenteil tun und erst Matthäus, dann Thomas nennen (Mk. 3,28; Lk. 6,14 f.) (3).

Ähnlich wie Matthäus handelte Johannes (4). In seinen Briefen nennt er sich den Ältesten (so zu Beginn des 2. und 3. Briefes), niemals aber Apostel oder Evangelist (5).

Dann folgt die Stelle über Petrus:

> « Petrus aber kam aus übergroßer Gewissenhaftigkeit (« δι' εὐλαβείας ὑπερβολήν ») nicht einmal dazu, ein Evangelium zu schreiben. Es wird berichtet, daß sein Bekannter und Schüler (« γνώριμος καὶ φοιτητής ») Markus aus der Erinnerung mitgeteilt hat, was Petrus über die Taten Jesu in Gesprächen erzählt hatte. Wo Markus auf jenen Punkt der Geschichte zu sprechen kommt, da Jesus die Frage stellt, für wen ihn die Menschen und gerade seine Jünger halten (Mt. 16,13), welche Meinung sie von ihm hätten, und als Petrus, was Christus betrifft, geantwortet hatte (« ὑπακούσαντος τοῦ Πέτρου ὡς περὶ Χριστοῦ »), da antwortet Jesus auf Grund dessen, was Markus schreibt, nichts, noch sagt er ihm, dem Petrus, etwas, sondern schärfte ihnen ein,

(1) Die anderen Evangelisten nennen ihn Levi (Mk. 2, 14; Lk. 5, 27).

(2) PG 22, 213C-D.

(3) Ebenda, 213-216. Hier taucht die Frage auf, ob die Behauptung des Eusebius, daß die Apostel paarweise miteinander verglichen werden und namentlich Petrus mit (seinem Bruder) Andreas, in der späteren östlichen Andreaslegende eine Rolle spielt. Originell ist die Studie von Erzpriester Sergij BULGAKOV, *Svjatye Petr i Ioann, Dva pervoapostola*, Paris 1926, in der er Petrus und Johannes, beide als Träger eines Primates, nebeneinanderstellt. Siehe darüber: *Die Apostel Petrus und Johannes und der Primat, Or. Chr. Per.* 17 (1951), S. 203-217; *205 ff.* Vgl. unten S. 60-61 Anm. 1.

(4) PG 22, 216B. Vgl. oben, S. 58-59.

(5) Ebenda.

mit niemand über ihn zu sprechen (Mk. 8,30). Denn Markus war, als Jesus jene Worte sprach, nicht zugegen; aber auch Petrus hielt es nicht für recht, selber das zu bezeugen, was Jesus zu ihm und über ihn gesagt hatte (1). Was zu ihm gesagt wurde, hat Matthäus mit diesen Worten kundgetan: "Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus gab zur Antwort: 'Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'. Da sprach Jesus zu ihm: 'Selig bist du, Sohn des Jonas. Denn nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen (« ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν ») (2) will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer (« ὅσα ἄν ») (3) du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; und was immer du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein' " (Mt. 16,15-19).

So große Dinge sagte Jesus dem Petrus. Gleichwohl erwähnt Markus nichts davon, weil auch Petrus dies wie verständlich (« ὡς εἰκός ») in seinen Unterweisungen nicht erzählte. Vernimm also, was er auf Jesu Frage antwortet: "Petrus gab zur Antwort: 'Du bist der Christus, der Messias'. Da schärfte er ihnen ein, mit niemand über ihn zu sprechen" (Mk. 8,30). Begreiflicherweise/aus gutem Grunde hielt Petrus es für angebracht, jene Dinge mit Schweigen zu übergehen; deshalb hat auch Markus sie ausgelassen/übergangen. Aber das, was seine Verleugnung betrifft, hat er allen Menschen verkündet; hat er doch bitterlich darüber geweint. Markus erzählt von ihm folgendes: "Während Petrus im Hofe war, kam zu ihm eine von den Mägden des Hohenpriesters. Als sie sah, wie Petrus sich wärmte, schaute sie ihn an und sagte: 'Auch du warst bei Jesus von Nazareth'. Er leugnete und sagte: 'Ich verstehe nicht einmal, was du sagst'. Dann ging er hinaus in die Vorhalle. Da krähte der Hahn. Als ihn die Magd wieder sah, sagte sie zu denen, die da standen: 'Der ist einer von ihnen'. Er leugnete abermals. Kurz darauf sagten die Umstehenden nochmals zu Petrus: 'Gewiß bist du einer von ihnen, du bist ja ein Galiläer'. Da fing er an, sich zu verwünschen und zu schwören: 'Ich kenne den Menschen nicht, von dem ihr redet'. Sogleich krähte der Hahn zum zweitenmal" (Mk. 14,66-72. Markus schreibt dies. Petrus aber bezeugt von sich selbst. Man sagt nämlich, daß alles, was sich bei Markus findet, die Unterredungen des Petrus erinne-

(1) Man beachte den gewaltigen Untersehied synoptischer Exegese von damals und von heute!

(2) Bei Matthäus: « ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ ».

(3) Bei Matthäus: « ὃ ἐάν ».

rungsmäßig festhält (« τῶν Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα ») » (1).

Aus allem zieht Eusebius den Schluß: Männer, die von sich das Lobenswerte, das Gute verschweigen, die ohne den eigenen guten Ruf zu schonen, Sünden und Fehler berichten, sind glaubwürdig (2).

Der ganze vorher angeführte Text könnte, nach Tendenz und Inhalt, gut einem der verlorengegangenen Bücher der « Demonstratio Evangelica » angehören.

Bedeutung und Tragweite der Vätertexte

Am Schluß dieser ins Einzelne gehenden Darlegung ist die Frage berechtigt, welche Bedeutung heute den von den heiligen Vätern mit so großer Anteilnahme geschilderten Tatsachen aus dem Leben des Erstapostels zukommt: seinem Bekenntnis der Gottheit Christi, seinem Widerstand gegen die Leidensbotschaft und seiner Verleugnung des Meisters, seiner Bekehrung (« σύ ποτε ἐπιστρέψας », « tu aliquando conversus »: « wenn du dich einst bekehrt hast ») (Lk. 22,32), Reue und Buße, und seiner Liebe bis zum Martyrium, ja all diesen Umständen in ihrem providentiellen Zusammenhang.

Die Antwort auf die Frage wird verschieden ausfallen je nach dem konfessionellen Standpunkt eines Lesers oder Beobachters, und je nach den Maßstäben seiner Schriftexegese, mit denen er an die Beurteilung der patristischen und biblischen Texte herangeht.

Das Bekenntnis Petri und die Primatsverheißung

Die patristische Exegese von Mt. 16,13ff. baut auf der geschichtlichen Tatsache der berichteten Szene auf (3). Der Unter-

(1) PG 22, 216B/C–217B 10. Rudolf GRABER zeigt, daß die Erklärung des Eusebius allein, sein « argumentum ex silentio », nicht genügt, und weist hin auf den politischen Charakter des Primatstextes bei Matthäus. Rudolf GRABER, *Petrus der Fels, Fragen um den Primat*, Ettal 1949, S. 12-13; 25 ff. Vgl. die Rezension dieses Buches: *Die Apostel Petrus und Johannes und der Primat, Or. Chr. Per.* 17 (1951), S. 203-217. Siehe auch unten, S. 72 ff.

(2) Ebenda, 216B–217C.

(3) Dies gilt auch von Origenes. Siehe dazu R. GIROD, *Origène*,

schied in der Wiedergabe des Bekenntnisses Petri Mt. 16,16 (« Du bist Christus, *der Sohn des lebendigen Gottes.*») einerseits und andererseits Mk. 8,30 (« Du bist der Messias.») und Lk. 9,20 (« der Gesalbte Gottes »), bei denen der vollere Wortlaut mit der Seligpreisung des Petrus und der Primatsverheißung fehlt, hat bereits die Väter beschäftigt. Origenes erklärt diesen Unterschied durch eine vom Meister erlernte Pädagogik der Jünger: sie verkündeten vom Evangelium vor oder nach der Auferstehung Christi mehr oder weniger, je nach der Fassungskraft der Hörer (1). Eusebius kennt noch eine andere Erklärung: der Evangelist Markus — den Bericht des Lukas läßt er hier beiseite — geht in seinem Evangelium auf Petrus zurück, Petrus aber erzählte aus übergroßer Demut (2) nichts von den großen Verheißungen, die der Meister ihm persönlich gemacht hatte (3). Wie bei Origenes spielt auch bei Chrysostomus die kerygmatische Pädagogik eine Rolle. Nach seiner Auffassung hatten die Jünger schon nach dem Sturm auf dem See Genesareth die Gottessohnschaft Christi bekannt, wurden aber vom Herrn nicht selig gepriesen, weil sie ihn nicht als hervorgehend aus dem Wesen des Vaters, also nicht die gleiche Sohnschaft bekannt hatten (4). Petrus aber bekennt seinen Meister als geboren aus dem Vater (5). Die volle Wahrheit konnten die Jünger noch nicht tragen (6). Das wird klar aus dem was folgt. Obgleich dem Petrus über die Gottessohnschaft eine Offenbarung des Vaters zuteil geworden war, kam er gleich nachher bei der Verkündigung der Leidensbotschaft ins Straucheln. Denn über das Kreuz hatte er noch keine Offenbarung erhalten (7).

Im Gegensatz zu solchen Erwägungen sucht die moderne Exegese unter Anwendung der verschiedensten Hypothesen den

---

Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, I (= *Sources chrétiennes* n. 162), S. 49-62; 59. F.-H. KETTLER, *Funktion und Tragweite der historischen Kritik des Origenes*, *Kairos*, 15 (1973), S. 36-49.

(1) *Origenes Werke*, X, E. BENZ-E. KLOSTERMANN, *Origenes Matthäuserklärung*, I, Die griechisch erhaltenen Tomoi, Leipzig 1935, S. 100 ff.; 105,24 ff.; 108-109; 111-115.

(2) Vgl. oben, S. 49: daß der Gerechte sich selbst zuerst anklagt.

(3) Oben, S. 60 f.

(4) Oben, S. 52 ff.

(5) S. 52 f.

(6) S. 54.

(7) S. 54.

Unterschied zwischen Matthäus und Markus/Lukas chronologisch und « gemeindetheologisch » zu erklären: die knappe Fassung bei Markus sei die ursprüngliche, die dann in den Gemeinden der Urkirche weitergebildet, entfaltet und aufgefüllt worden sei (1).

Chrysostomus fragt, ob der himmlische Vater oder der Sohn den Petrus reicher beschenkt habe (2). Der Vater schenkt ihm die Erkenntnis des Sohnes, der Sohn preist ihn selig und erweist sich durch die Verheißung seiner Geschenke als den Sohn Gottes: Sieg über die Pforten der Hölle und Besitz der Himmelsschlüssel (3).

Das Bekenntnis der Gottessohnschaft Christi, als vom Vater im Himmel eingegeben, wird zur Voraussetzung für das doppelte Versprechen an Petrus. Dies Versprechen bewahrt nach katholischer oder, weil Rom beansprucht, der Sitz des Nachfolgers Petri zu sein, nach römisch-katholischer Lehre und Überlieferung für immer seine Bedeutung. Man darf den Glauben Petri weder von seiner Person noch von seinem Amte trennen: Petri Vorrang ist und bleibt aufs engste mit seinem Glauben an die Gottessohnschaft, d.h. die Gottheit Christi verbunden. Simon wird zum Felsen in der Kirche gemacht, *um* diese Wahrheit *zu* bekennen und *zu* bewahren. Simon ist Fels in der Kirche, *insofern* er diese Wahrheit glaubt und bezeugt.

Persönlicher Glaube des Petrus und Zeugnisglaube

Es muß genau unterschieden werden zwischen dem persönlichen Glauben des Petrus, der verschiedene Stadien durchläuft und beträchtlichen Schwankungen unterliegt, und seinem Glauben, insofern er Glaube des von Christus eingesetzten Amtsträgers und Bevollmächtigten ist (4).

(1) Siehe darüber z.B. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik.* III, I, *Die Lehre von der Kirche,* München 1958[3-5], S. 156 ff. P. GAECHTER S.J., *Das Matthäusevangelium,* Innsbruck-Wien-München 1963, S. 519. Vgl. *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus,* a.a.O., S. 309-310.

(2) Oben, S. 53.

(3) Ebenda.

(4) Die Definition der Unfehlbarkeit des Nachfolgers Petri auf dem Vaticanum I betrifft gerade den Unterschied, der zwischen dem persönlich-individuellen Glauben des Papstes und seinem Zeugnisglauben als dem des sichtbaren Hauptes der Kirche besteht.

Die Väter, mit denen wir uns beschäftigt haben, unterscheiden nun auch zwischen diesen beiden Arten des petrinischen Glaubens, aber nicht immer deutlich genug, so daß mehr als einmal der Eindruck entsteht, als ob Petrus stets unerschüttert im Glauben beharrt habe.

Daß Petri persönlicher Glaube bemerkenswerten Schwankungen unterlag, zeigt mit Deutlichkeit die Auslegung, die sein Widerstand gegen die Kreuzesbotschaft und seine Verleugnung in der patristischen Exegese gefunden hat (1). Verschieden, mit mehr oder weniger genauen Unterscheidungen, wird die Frage beantwortet, ob Petri Sünde schwer genannt werden muß und ob sie seinen Glauben betraf.

Ähnliche Erwägungen eines Origenes und Cyrill von Alexandrien (2) zeigen, wie abgrundtief und vielschichtig die menschliche Seele ist — hier die Seele des Erstapostels — und wie bei der Verleugnung eine objektiv schwerste Sünde, die an Gottesleugnung oder Gottesverleugnung und Christusverleugnung grenzt, mit subjektiv vollkommensten Motiven beisammen sein konnte.

Lehrreich ist sodann die Art, wie Chrysostomus das Problem der Vielschichtigkeit des Falles Petri darstellt, er, der als Mensch, Seelsorger und Prediger die Tiefen der menschlichen Seele kannte.

Wo Chrysostomus die Schwere der Sünde des Petrus hervorkehrt, verwahrt er sich zugleich gegen die mögliche Anschuldigung, als wolle er den Gerechten anklagen. Immerhin stellt er fest, daß Petrus den Herrn der Erde, den Retter aller — so auch Cyrill (3) — verleugnet hat (4), daß er, seinem guten Vorsatz zum Trotz, der Schwäche der Menschennatur seinen Tribut gezahlt hat (5). Petri Fall bleibt für Chrysostomus ein schlimmer Fall,

(1) In unserer Darlegung haben wir abgesehen von der Frage, wieweit die Furcht des Petrus vor den Beschnittenen (Gal, 2. 12 im Zusammenhang), um deretwillen Paulus ihn tadelt, mit Petri Glauben an die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben an Christus zusammenhängen könnte.

(2) *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus*, a.a.O., S. 288-289; 294-302; 307-308. CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Lukaskommentar*, PG 72, 913D-916D; 916B 12; 928C 14-15; 928B-D. *Johanneskommentar*, PG 74, 588A; 597A-B. Siehe auch H. DU MANOIR DE JUAYE S.J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyril d'Alexandrie*, Paris 1944, S. 347-366.

(3) Oben, Anm. 2.

(4) S. 50.

(5) Ebenda.

ein Übel, eine Missetat (1), eine äußerst schwere Sünde (2). Wurde Petrus doch, nachdem er so viele Wunder des Herrn gesehen hatte, vor einem armseligen Mädchen — wenn die Homilie auf Petrus und Elias echt ist, vor einer Dirne (3) — schwach und verleugnete den Sohn Gottes. Chrysostomus betont aber auch, daß Petrus später stark im Glauben blieb (4). Zwar gibt er zu, daß Petrus fiel, weil er das Leiden fürchtete (5), wagt aber nicht, wie Ephräm, zu behaupten, Satan habe durch Petrus gesprochen (6).

Ähnlich wie Chrysostomus äußern sich auch der Damaszener und die Verfasser der dem Goldmund mit Recht oder Unrecht zugeschriebenen Texte, ähnlich auch Eusebius über das Paradox des Falles Petri.

Der Autor einer oben zitierten pseudochrysostomischen Homilie (7) betont, daß nicht nur Sünder, sondern anch Gerechte — wie gerade Petrus — auf die Barmherzigkeit angewiesen seien. Der Damaszener schreibt: Petrus fiel, da er doch eifrig war und sich gewissenhaft an das Gute hielt (8). In diesem Zusammenhang klingt es fast wie ein Mißton, wenn der Verfasser des langen, vielleicht doch chrysostomischen Textes behauptet, der harte und ungezähmte Petrus sei in Sünde gefallen: Petrus, die Säule, geriet ins Wanken, im Glauben erschüttert, bezwungen von einem Mädchen (9); ein Urteil, das dann aber sogleich gemildert wird durch die Bemerkung, Petrus habe sich nur für kurze Zeit von Gott entfernt, und dies alles sei geschehen, damit Petrus Mitleid mit den Sündern lerne (10).

(1) S. 51.
(2) Ebenda.
(3) Oben, S. 42, Anm. 16.
(4) S. 54.
(5) S. 55.
(6) « Satan kehrte sich um, er kämpfte mit Unserm Herrn durch den Mund des Simon, Haupt seiner Kirche, wie ehemals durch Eva » (vgl. Gen. 3, 1 ff.): L. Leloir, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron*, Traduit du syriaque et de l'arménien, Introduction, traduction et notes (= *Sources chrétiennes* n. 121), Paris 1966, S. 243.
(7) Oben, S. 39.
(8) S. 48.
(9) S. 42-43.
(10) S. 43-44.

In dem oben angeführten, Eusebius zugeschriebenen Zitat liegt der Nachdruck auf der Sünde des Petrus, « der *einen* Sünde », nämlich der Verleugnung, aber auch auf seinem « felsenfest gewordenen Glauben » (1). Eusebius selbst betont die übergroße Gewissenhaftigkeit des Petrus (2), der das Rühmliche an seiner Person verschweigt, aber von der Verleugnung erzählt (3).

Die Erschütterung des Felsens Petrus

Nicht nur *ein* Gegensatz wird ganz eindrucksvoll in den von uns angeführten Zitaten betont: der zwischen dem persönlichen Vollkommenheitsstreben des Petrus und seiner menschlichen Schwäche im Fall. Die Väter weisen noch auf einen weiteren Gegensatz hin, der darin besteht, daß jener Apostel so armselig in Sünde fiel, den Christus zum Felsengrund seiner Kirche erkoren hatte. Man lese noch einmal die Stellen nach, an denen der Gegensatz dadurch gesteigert wird, daß die Benennungen des Petrus als des Ersten der Apostel und als Grundlage der Kirche gehäuft werden (4).

Charakteristische Benennungen des Petrus

Besondere Beachtung verdienen im Zusammenhang mit unserem Thema die zahlreichen Beiworte, die dem Petrus gegeben werden, um seine Auserwählung und seinen Vorrang zu verdeutlichen. Diese Beinamen charakterisieren den Petrus 1. in seiner Stellung zu Christus, 2. innerhalb des Apostelkollegs, und 3. im Verhältnis zur Gesamtkirche.

1. Stellung zu Christus

1. Ephräm erläutert den vom Herrn an Petrus ergangenen Auftrag durch Gegenüberstellung zweier Szenen: « Johannes (der Täufer) sah, daß er den Lauf seines Lebens vollendet hatte; er

(1) Oben, S. 57.
(2) S. 59.
(3) S. 59 ff.
(4) Chrysostomus oder Ps.-Chrysostomus (oben, S. 38; 41; 43; 50), Ps.-Eusebius oder Eusebius (56 ff.; 59 ff.), Johannes von Damaskus (oben, S. 48).

übergab seine Herde dem Fürsten der Hirten, ganz wie sein Herr bei seinem Tod seine Herde dem Ältesten der Hirten übergab, dessen Mund ihn bekannt hatte und dessen Tränen eine Bürgschaft waren » (1).

Wie Ephräm sieht auch Chrysostomus den Auftrag Christi an Petrus in seiner ganzen Universalität. In einer jener Homilien, wo er auf Petri Verleugnung zu sprechen kommt, will er zeigen, wer Petrus ist. Deshalb häuft er die ehrenden Beiworte: der unzerbrechliche Felsen, das unerschütterliche Fundament, der große Apostel, der erste der Jünger, der Erstberufene, der zuerst Folge leistete, um dann zu sagen: dieser Petrus hat den Herrn der Ökumene, den Fürsorger und Retter aller verleugnet (2). Mit anderen Worten: ausgerechnet jener Apostel, der vom Herrn eine ganz universale Sendung erhalten hatte, will den Herrn des Universums, aller Dinge nicht kennen.

Eine ganz ähnliche, ja eine noch größere Häufung der Ehrenbezeichnungen Petri weist jenes lange Zitat auf, das in den « Sacra Parallela » des Damaszeners steht und mit dem wir uns ausgiebig beschäftigt haben (3). Die Mehrzahl aller Beiworte findet sich sowohl in den echten Homilien des hl. Johannes Chrysostomus als auch in den zweifelhaften oder unechten.

Wie Origenes den Petrus « Ersterwählten » nennt (4), so spricht Chrysostomus von ihm als « dem zuerst Berufenen », « der zuerst Folge leistete » (5). F. Dvorník hat in einer grundlegenden Studie (6) gezeigt, daß weder Origenes noch Chrysostomus von einer Reise des Apostels Andreas, « des Erstberufenen » nach Byzanz Kenntnis hatte oder von einer Tätigkeit dieses Apostels in Achaia und seinem Tod in Patras (7). Nach Dvorník kann, « die neue Überlieferung » von einer Tätigkeit des Andreas in Griechenland und seinem Tod in Patras erst nach dem Tode des

(1) *Ephrem de Nisibe*, a.a.O., S. 172-173.

(2) Oben, S. 50.

(3) S. 41 ff.

(4) *Origenes Werke*, IV, E. PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, Leipzig 1903, S. 435, 17 ff.; 20.

(5) S. 50. Vgl. S. 59, Anm. 3.

(6) F. DVORNÍK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass. 1958.

(7) Über Origenes (DVORNÍK, S. 197-199; 211-212); über Chrysostomus (DVORNÍK, S. 138 ff.); vgl. über Eusebius (DVORNÍK, S. 197 ff.; 199, Anm. 50; 214).

Origenes gegen Ende des dritten Jahrhunderts angesetzt werden (1). Obschon zur Zeit, als Chrysostomus Bischof der Hauptstadt des Reiches war, in der Apostelkirche zu Konstantinopel die Reliquien des Apostels Andreas aufbewahrt wurden, verbindet Chrysostomus in keiner Weise seinen Bischofssitz als apostolisch mit dem Bruder des Petrus (2). Alles, was Dvorník über die Stellung des Chrysostomus zu den Aposteln berichtet, weist in dieselbe Richtung: « However, it is not Andrew who enjoys his full attention, but Andrew's brother Peter » (3), und: « Paul, too, earns highest praise, but it is always stressed that he regarded himself inferior to Peter ». Dvorník bemerkt dann, daß Chrysostomus bisweilen sogar in seinem Lobpreis des Petrus seine westlichen Zeitgenossen übertreffe und führt gerade jene Stelle mit ihrer Häufung der lobenden Beiworte an, die im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht (4). Er hält also die Homilie für echt, genau wie der Chrysostomuskenner und Biograph P. Chrysostomus Baur O.S.B. (5).

Die Bemerkung des Eusebius, die Synoptiker hätten in ihren Apostelkatalogen je zwei Apostel miteinander vergleichen wollen — so der Evangelist Matthäus den Petrus mit seinem Bruder

(1) DVORNIK, S. 214.

(2) Ebenda, S. 138 ff. (Vgl. P. Stephanou, S. J. *Sedes Apostolica, Regia Civitas*, *Or. Chr. Per.* 33 (1967). S. 563-582).

(3) S. 141 mit Anmerkungen, besonders Anm. 13. Eingehend sind die Texte des hl. Johannes Chrysostomus über Petrus und Paulus untersucht worden — in Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Erzpriester Dušan N. JAKŠIČ, *Život i učenie sv. Joanna Zlatousta* (*Leben und Lehre des hl. Johannes Chrysostomus* [serbisch]), Karlovei 1934 — von T. SPÁČIL, S.J., *Fides catholica S. Ioannis Chrysostomi et recens quoddam opus auctoris orthodoxi*, *Gregorianum* 17 (1936), S. 176-194; II. *De Primatu S. Petri eiusque successorum*, S. 355-376. Über die Anerkennung des Primates Petri durch Paulus: S. 359 ff.; über jene Stellen, an denen Chrysostomus den Apostel Paulus ähnlich wie den Petrus rühmt, ja bisweilen noch mehr, und über den Sinn dieser Stellen im Zusammenhang: S. 366 ff.

(4) DVORNÍK, S. 141 mit Anm. 7. Allerdings erwähnt Dvornik nicht, daß Chrysostomus den Petrus auch « Erstberufenen » nennt.

(5) BAUR, a.a.O., I, S. 152, Anm. 31. Auch SPÁČIL führt ohne zu unterscheiden diese *Homilia in Petrum Apostolum et in Heliam prophetam*, PG 50, 725-736, unter den echten Homilien an: S. 189, Anm. 88 und 89; 357, Anm. 8; 363, Anm. 33. Vgl. das Urteil oben, S. 44, Anm. 1.

Andreas — (1), hat anscheinend in der späteren Andreaslegende keinen Widerhall gefunden (2).

2. Stellung zum Apostelkolleg

Unter den Beiworten, durch die Petri Stellung zu den übrigen Aposteln gekennzeichnet wird, sind einige allgemeinerer Art, wie z.B. « der erste der Apostel » (3), « der große Apostel » (4), « der erste der Jünger » (5); andere Beiworte sind bestimmter, wie « Haupt der Apostel » (6), « Haupt aller (Jünger) » (7). Hierher gehört die Feststellung des Origenes, daß dem Petrus etwas Vorzügliches zukommt (8), daß er nicht nur *im* Himmel binden und lösen kann, sondern *in den* Himmeln (9). Hierher gehört vor allem die Benennung « das Haupt des Chors der Apostel » (10). Dieser Titel ist nach katholischer Überlieferung gleichbedeutend mit dem, was in der « Constitutio Dogmatica de Ecclesia » des Vaticanum II ausgesagt wird, z.B. in Nummer 22: « Sicut statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt... »; so auch in der « Nota explicativa praevia».

Nicht minder klar ist die Charakterisierung des Petrus als « Mund der Apostel »(11), « the mouthpiece of the disciples » bei

(1) Andreas steht im Apostelkatalog an zweiter Stelle, also gleich nach Petrus, der immer den ersten Platz einnimmt; so bei Matthäus (10, 2) und Lk. 6,14, nicht aber in der Lukanischen Apostelgeschichte (1,13) und bei Mk. (3,16-18).

(2) Vgl. abermals das Werk von DVORNÍK. — Zur Wertung der Andreaslegende siehe die Dissertation von A. J. DELIKOSTOPULOS, *Die ekklesiologischen Thesen der Römischkatholischen Kirche als dogmatisches Problem des theologischen Dialogs* (neugriechisch), Athen 1969, rezensiert in *Orientalia Christiana Periodica* 38 (1972), S. 269-271.

(3) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 49; EUSEBIUS, oben, S. 56 f.; 59.

(4) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 50.

(5) CHRYSOSTOMUS, ebenda.

(6) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 49; (Ps. [?]) — CHRYSOSTOMUS, oben, S. 41; CYRILL, oben, S. 64, Anm. 2.

(7) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 54.

(8) *Origenes Werke, X*, S. 269,18-270,7.

(9) Ebenda, S. 270,18-23/27; 270,28-271,9.

(10) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 52; PS. CHRYSOSTOMUS, oben, S. 38.

(11) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 52. Beachtlich ist auch die Stelle der *Homilia in illud: Hoc scitote*, Num. 4, PG 56, 275: « Das Haupt (« ὁ κορυφαῖος ») des Chors, der Mund aller Apostel, das Haupt (« ἡ κεφαλή ») jener

Dvorník auf Grund einer anderen Homilie des Chrysostomus [1]. Du Manoir gibt den gleichen Ausdruck bei Cyrill von Alexandrien wieder mit den Worten: « Pierre, porte-parole des apôtres »[2].

Nach unserer Meinung lassen sich auch die Akklamationen, die begeisterten Zurufe auf dem 4. und 6. ökumenischen Konzil an die Adresse des (abwesenden, nur in seinen Legaten gegenwärtigen) Nachfolgers Petri nur im Lichte der patristischen Benennung des Petrus als « Mund der Apostel » verstehen [3].

3. Stellung in der Gesamtkirche

Neben den Beinamen des Petrus, die seine Stellung zu Christus und zu den übrigen Aposteln charakterisieren, be-inhalten andere die Festigkeit und Dauer des universalen Petrusamtes, und das gleicherweise in den echten, zweifelhaften oder unechten Väterschriften: « Säule der Kirche », « Säule der Kirchen », « Grundlage des Glaubens », « unzerbrechlicher Felsen », « unerschütterliches Fundament », « Bollwerk der Kirche », « unerschütterlicher Turm», « Hafen sicher vor Sturm », «Hafen des Glaubens ». All diese Ausdrücke unterscheiden nicht zwischen « Infallibilität » und « Indefektibilität », Unfehlbarkeit und Unzerstörbarkeit, sondern schließen das eine wie das andere ein in notwendigem Zusammenhang.

In einigen Benennungen kommt überdies mit großer Klarheit die Universalität des Petrusamtes zum Ausdruck: « die Menge der Völker » oder « die Menge des Volkes » ist dem Petrus anvertraut worden [4]; er ist « Lehrer des Erdkreises » [5]; ihm ist « die

---

Sippe/jenes Geschlechts (« φ[ρ]ατρίας »), der Vorsteher der ganzen Ökumene, die Grundlage (« ὁ θεμέλιος ») der Kirche, der warme/heiße Liebhaber Christi... hat das Vorsteheramt eines Hirten ».

(1) Dvorník, S. 141, Anm. 8: « the mouthpiece of the disciples, column of the Church, basis of the faith, foundation of the confession, the fisherman of the whole world, who brought our race from the depth of error into heaven »: *Homilia De decem millium talentorum debitore*, PG 51,20. Vgl. Spáčil (siehe oben, S. 68, Anm. 3), S. 357: « os discipulorum ».

(2) Du Manoir, a.a.O., S. 352-354.

(3) Darüber im Artikel: *Die Papstakklamationen auf dem 4. und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev*, *Or. Chr. Per.* 41 (1975), S. 211-225.

(4) (Ps.-)Chrysostomus, oben, S. 41; 43.

(5) Derselbe, oben S. 43.

Ökumene» anvertraut (1); ihm gehört «das Vorsteheramt der ökumenischen Kirche» (2); Jeremias wurde nur für ein Volk berufen, Petrus «für die ganze Ökumene» (3); Petrus «lenkt das Steuerruder der Kirche» (4).

Mit großer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit wird von den Vätern das Ineinander des Bekenntnisses Petri, seines Widerstandes gegen das Geheimnis des Kreuzes und seiner Verleugnung geschildert. Sein Fall wird gesehen vom Standpunkt der göttlichen Erziehungskunst als zugelassen von der göttlichen Vorsehung, damit jener, dem die ganze Herde Christi anvertraut wurde, zum Seelenarzt werde und durch seine eigene Schwäche Nachsicht mit den schwachen ihm anvertrauten Menschen lerne. So lehren schon Ephräm (5) und Origenes (6) und dann Chrysostomus und der Damaszener. Diese Reihe setzt sich fort, in der byzantinischen Theologie, z.B. beim Patriarchen Photius (7). Doch wäre das Bild, das die genannten Väter von Petrus entwerfen, unvollständig ohne Erwähnung der Umkehr, Buße und Reue und größeren Liebe, die darin ihren Abschluß und ihre Krönung fand, daß derselbe Apostel, der sich erst dem Kreuz widersetzte, des Martertodes am Kreuze starb. Auch kam Petri Reue gleich nach dem

(1) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 49.

(2) Derselbe, S. 51.

(3) CHRYSOSTOMUS, oben, S. 53.

(4) JOHANNES VON DAMASKUS, oben, S. 48.

(5) «Le chef des disciples fut affligé et tenté afin de devenir le médecin des âmes blessées»: *Ephrem de Nisibe*, S. 353.

(6) *Origenes Werke*, IV, S. 433 ff. Vgl. *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus*, a.a.O., S. 287 ff.

(7) In Homilie 1, Nummer 4, sagt der Patriarch, daß Petrus «durch seine Tränen die Befleckung, die er sich durch die Verleugnung zugezogen hatte, derart abwusch, daß er seiner Eigenschaft, Haupt des Apostelchors zu sein, nicht verlustig ging, als Fels der Kirche zugrundegelegt worden ist und von der Wahrheit [Christus] als Schlüsselträger des Himmelreiches verkündet» (Basileios LAOURDAS, *Φωτίου ὁμιλίαι*, Thessaloniki 1959, S. 8, 28-33; Cyril MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople* (englische Übersetzung mit Kommentar), Cambridge, Mass. 1958, S. 50). In Homilie 2, Num. 3, spricht Photius von «Petrus, dem ersten der Jünger und dem Schlüsselträger der Himmelspforte nach seinem Tränenausbruch» (LAOURDAS, S. 16,8-9; MANGO, S. 59). Vgl. unsere Studie: *Das Weltbild des Patriarchen Photios nach seinen Homilien*, *Kairos*, Freilassing-Salzburg, 15 (1973), S. 101-115; 113, Anm. 88.

Fall. Origenes meint, daß Petrus nach der Verleugnung bitter weinte, da er den Herrn suchte (1), Cyrill von Alexandrien sieht bereits in den Umständen, die zur Verleugnung führten, das Verlangen, beim Herrn zu sein, und die Liebe (2). Mehr als ein Vater, besonders Chrysostomus, erwähnt die bitteren Reuetränen des Petrus: er spendete sich durch die Tränen seiner Augen eine zweite Taufe (3). Das Allergrößte aber bestand nach Chrysostomus darin, daß der Auferstandene den Petrus als jenen bezeichnete, der eine größere Liebe zum Herrn hatte als alle Apostel (4).

Am Schluß unserer Untersuchung erheben sich noch einige Fragen, deren Beantwortung nur angedeutet bleiben soll. Die Stellung des Erstapostels Petrus in der Kirche, wie sie von den namhaft gemachten Vätern umschrieben wird, ist die eines Regierungshauptes, der die Zügel der gesamten Kirchenregierung in den Händen hält, eines Mannes, der das Steuerruder der ganzen Kirche lenkt, dem die Gesamtkirche und alle Einzelkirchen anvertraut sind.

Erste Frage: Läßt sich historisch beweisen, daß Petrus zu Lebzeiten tatsächlich die Gesamtkirche einheitlich regiert hat? Wie sollte dies möglich sein, wenn man den fragmentarischen Charakter der Petrus-Überlieferung, vor allem in den Schriften des Neuen Testamentes, vor Augen hat? (5) Im ersten Teil der Apostelgeschichte spielt Petrus sicherlich eine ganz vordergründige Rolle. Dann aber verschwindet er vollständig aus dem Blickfeld (6). Uns bleiben über ihn nur ganz kurze Notizen bei Paulus

(1) *Origines Werke*, IV, a. a. O., S. 478, 9-13.

(2) *Kommentar zu Johannes*, 18,17: PG 74, 597A-B.

(3) Oben, S. 49; 50 f.; 51 f.

(4) S. 51-52.

(5) Vgl. zum Ganzen u.a. (siehe oben, S. 63, Anm. 1) M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III, 1, S. 164 ff.; *177 ff.*; *183 ff.*

(6) Petrus verschwindet nach Apg. 12,17 und taucht in Apg. 15, 7 ff. für einen Augenblick wieder auf. GRABER meint, « der andere Ort », nach dem sich Petrus (Apg. 12,17) begab, sei Rom gewesen, und fügt dann hinzu: « Man hat vielleicht bisher zu wenig beachtet, wie die beiden großen Abschnitte der Apostelgeschichte, die Geschichte des Petrus und des Paulus, parallel aufgebaut sind und dadurch miteinander verklammert sind, daß die Bekehrung des Paulus im petrinischen Teil berichtet wird, und das Apostelkonzil mit dem Auftreten Petri den paulinischen Teil durchbricht »: a.a.O., S. 21.

im Galaterbrief (vgl. auch 1 Kor. 1,12; 15,5) und zwei Briefe, die seinen Namen tragen. Haben also die Väter, vor allem Ephräm, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und dann der Damaszener, sein Bild unrechtmäßig ergänzt und aufgefüllt, ja gefälscht? und dies wohl besonders in der griechischen Homiletik unter dem Einfluß des Goldmundes, der nun einmal an erster Stelle Redner war, nicht so sehr Historiker oder Theologe? (1)

Zweite Frage: Wenn aus der Lehre der genannten Väter mit Sicherheit feststeht, daß dem Petrus die Leitung der universalen Kirche anvertraut war, warum sollte mit dem Martertod Petri ein solch universales Regierungsamt in der Kirche gänzlich aufgehört haben, auch schon zur Zeit des Chrysostomus und des Damaszeners, der sich ähnlich über das universale Regierungsamt des Petrus ausdrückt wie die früheren Väter. Weshalb sprechen sich die Väter nicht deutlicher über diese Frage aus?

Unsere *Antwort* berücksichtigt folgende Erwägungen: Daß Petrus tatsächlich die gesamte Kirche vom Pfingsttage an bis zu seinem Tod geleitet hat, läßt sich kaum direkt beweisen oder nur sehr unvollständig, andeutungsweise. Aus dem Mangel an geschichtlichen Zeugnissen, besonders für die letzten Jahrzehnte seines Lebens, folgt aber keineswegs, daß er sich der Verheißung Christi und seines Primates nicht bewußt gewesen wäre und daß er von sich aus nicht alles getan hätte, um diesen Primat auszuüben, was aber durch die damalige Lage (Verkehrsschwierigkeiten, Verfolgungen, Gefangenschaft) verhindert wurde (2). Zwar haben die Väter ein, man möchte sagen anachronistisches, geschichtlich aufgefülltes und deshalb ungenaues Bild von seiner Regierungstätigkeit entworfen. Oder besaßen sie doch weitere Nachrichten über das Petrusleben und Petruswirken, die verlorengegangen sind? Jedenfalls machten sie sich keiner Fälschung schuldig, weil sie nur, was in Schrift und Tradition über Petrus grundgelegt und aufgezeichnet war, lehrmäßig entfaltet haben.

Ähnliches gilt für die Nachfolge Petri. Auch in der Folge gab es zahlreiche Gründe, die eine einheitliche Regierung der Kirche erschwerten: Jahrhunderte hindurch wurde die Kirche

(1) Vgl. die Urteile, z.B. von ALTANER, a.a.O., S. 289 f. oder SPÁČIL, (siehe oben, S. 68, Anm. 3), S. 176.

(2) Siehe oben S. 72 die Anm. 6.

verfolgt. Der christlich gewordene Kaiser beschützte zwar die Kirche, bevormundete sie aber auch und mischte sich vielfach in ihre Angelegenheiten ein. Es genügt, einen Blick auf die Ökumene im Altertum zu werfen, um die verschiedenen, eine einheitliche Leitung der Kirche erschwerenden Umstände zu bemerken: West und Ost, Lateiner und Griechen, Syrer und Kopten, Armenier und Georgier, usw. Dazu kam vor allem der Gegensatz und die Rivalität zwischen Neu- und Altrom, politisch und dann auch religiös. Schon für die Zeit des Petrus hat vor Jahren Rudolf Graber, seit 1962 Bischof von Regensburg, den « theopolitischen » Charakter der Primatsstelle Mt. 16,13ff. in der jungen Kirche hervorgehoben (1).

Bertold Altaner schreibt in seiner Patrologie: « Nirgends ist bei Chrysostomus eine klare, unzweideutige Anerkennung des römischen Primates zu finden. Dies mag sich zum Teil daraus erklären, daß er als Anhänger des Meletius und des Flavian, die längere Zeit von Rom nicht anerkannt wurden, durch eine Anerkennung sich selbst und seine Bischöfe ins Unrecht gesetzt hätte. Daß Chrysostomus einen Primat des hl. Petrus lehrt, ist sicher (vgl. Hom. In illud « Hoc scitote » 4) (2), nirgends jedoch hat er daraus in seinen Schriften die Folgerung gezogen, daß auch dem römischen Bischof die gleiche Stellung in der Gesamtkirche zukäme » (3). Ein weiterer Grund für diese Haltung des hl. Johannes Chrysostomus scheint uns für die letzten zehn Jahre seines Lebens, die Zeit, da er Bischof der östlichen Hauptstadt war, darin zu liegen, daß er in der Kaiserstadt mit jenen Tendenzen rechnen mußte, die kurze Zeit bevor er dort Bischof wurde, auf dem 2. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) den Kanon 3 und nicht lange nach seinem Tode, auf dem 4. ökumenischen Konzil von Chalcedon (451), den Kanon 28 aufgestellt und gebilligt haben.

Jedenfalls ist das Problem der einheitlichen Leitung der Kirche heute ebenso aktuell wie damals zur Zeit der Kirchenväter. Erzpriester N. Afanas'ev hat den Versuch gemacht, dieser einheitlichen Leitung durch seine « eucharistische Ekklesiologie » eine

(1) Graber, a.a.O., S. 25 ff.
(2) Siehe oben die Anm. 11 auf S. 69-70.
(3) A.a.O., S. 296-297.

theologische Grundlage zu verschaffen und schließt: « Zu guter Letzt stehen wir vor dem Dilemma: entweder muß man der eucharistischen Ekklesiologie entsprechend den Vorrang annehmen oder nach der universellen Ekklesiologie den Primat. Wer eins wie das andere leugnet, weist die Idee von der einheitlichen Leitung der Kirche zurück; diese Idee aber ist der Lehre von der Kirche wesentlich » (1).

Bernhard SCHULTZE S. J.

(1) Im Sammelwerk: N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, *L'Église qui préside dans l'amour*, S. 62. Darüber ausführlich in der Studie: *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie*, *Or Chr. Per.* 31 (1965), S. 21-52; 277-294.

Neuf manuscrits chrysostomiens : Athos, Stavronikita 4,7,10,12,13,15,22,31,32

Un dixième des manuscrits grecs recensés dans le monde entier sont conservés dans les bibliothèques du Mont Athos. Or les catalogues, celui de Sp. P. Lambros (1) notamment, qui date de trois quarts de siècle, ne donnent qu'une connaissance très incomplète des richesses enfouies dans ces bibliothèques peu accessibles. On peut commencer désormais d'en dresser un inventaire précis, en travaillant dans les collections de microfilms de l'*Institut Patriarcal d'Etudes Patristiques* (2) de Thessalonique. Pendant un séjour d'un mois (3) au Monastère de Vlatadon, en Septembre 1974, nous nous sommes attaqué à un certain nombre de manuscrits, de préférence les plus anciens, sur lesquels la notice de Lambros s'avérait particulièrement indigente (4). Des manuscrits de Stavronikita, entre autres, ont retenu notre attention, les codices 4, 7, 10, 12, 13, 15, 22, 31 et 32. Certes nous ne pouvons nous prévaloir d'une découverte aussi spectaculaire que celle du Père A. Wenger qui, en 1955,

(1) *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. I-II (Cambridge 1895 et 1900).

(2) Adresse: Patriarchal Institute for Patristic Studies, Vlatadon Monastery, Thessaloniki, Grèce.

(3) Nous cherchions des textes inédits, à joindre à notre programme de publications. On s'acquiert souvent plus de considération à garder jalousement dans ses fichiers les références aux témoins d'autres pièces, rencontrées en chemin, quitte à en communiquer quelques bribes à des éditeurs amis, qui vantent ensuite l'érudition, la générosité... etc. ... de leur informateur! Quant à nous, nous n'avons d'autre ambition que de faire œuvre utile, en mettant immédiatement nos découvertes à la portée de tous.

(4) Cf. quelques brèves notations sur les cod. 4,7,10,15, par Gabriel de Stavronikita, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 5 (1921), p. 262-263.

découvrit un lot de catéchèses baptismales inédites, catéchèses authentiquement chrysostomiennes (1), dans le codex Stavronikita 6 (2). On verra néanmoins que nous rapportons de notre expédition un joli butin: plus de deux cents pièces, que la seule lecture des notices de Lambros ne laissait guère soupçonner. Des références aux *Codices Chrysostomici Graeci* (3), à la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (4) — BHG et *Auctarium* (5) — du Père Fr. Halkin, au *Repertorium Pseudochrysostomicum* (6) du Père J. A. de Aldama et à la *Clavis Patrum Graecorum* (7) de M. Geerard aideront à préciser l'identité de chacun de ces textes, au bénéfice des futurs éditeurs qui pourront commander directement à l'Institut de Thessalonique le microfilm des folios qui les intéressent.

I: Stavronikita 4

Lambros, *Catalogue*, I, p. 75: Περγ. 4. XI. σελ 2. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι εἰς τὴν Τεσσαρακοστήν.

> Précisons: saec. XI (ff. 33-425v), membr., mm. 330 × 230 [210 × 150] coll. 2, linn. 28-30; saec. XVI (ff. 1-32v), chart., linn. 24.
>
> In Genesim homiliae 1-37 (PG 53,21-350).

Voilà donc un témoin nouveau du *Commentaire* de saint Jean Chrysostome *sur la Genèse*, et un témoin de bonne date, que la

(1) A. Wenger, *Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales inédites* (= *Sources Chrétiennes* 50, Paris 1957).

(2) Sur le contenu du codex Stavronikita 6, lire l'article de A. Wenger: *La tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome: Catéchèses inconnues et homélies peu connues*, dans *Rev. Ét. Byz.*, 14 (1956), p. 5-47.

(3) Tome I: *Codices Britanniae et Hiberniae* par M. Aubineau (Paris 1968); Tome II: *Codices Germaniae* par Robert E. Carter (Paris 1968); Tome III: *Codices Americae et Europae Occidentalis* par Robert E. Carter (Paris 1970). Cf. au sujet de cette entreprise, notre étude: *Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: opportunité, difficultés, premier bilan*, dans *Recherches Patristiques: Enquêtes sur des manuscrits. Textes inédits. Études* (Amsterdam 1974) p. 33-54.

(4) Trois volumes (Bruxelles 1957).

(5) Bruxelles 1969.

(6) Paris 1965, 581 pièces répertoriées.

(7) Turnhout 1974.

notation assez énigmatique de Lambros ne laissait pas deviner.

II: Stavronikita 7

Lambros, *Catalogue*, I, p. 75: Περγ. 4. XI. σελ. 2. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι εἰς τὴν Πεντηκοστήν.

Ici, Lambros égare son lecteur. Il ne semble pas s'être rendu compte que ce manuscrit de 414 foll. est un recueil composite dont seule la troisième partie (ff. 378v-410) revient à Jean Chrysostome. Le gros du manuscrit est en effet constitué par des homélies de Basile de Césarée qui ont échappé à Rudberg: nous analyserons ailleurs (1) cette série de textes basiliens et nous nous en tiendrons ici aux vestiges d'un codex chrysostomien. Comme malheureusement l'ensemble du manuscrit n'a pas été folioté d'une manière continue (2) avant d'être microfilmé, nous sommes obligé de numéroter les folios, en nous limitant à cette « tertia pars ».

> Saec. X, membr., mm. 210 × 300, ff. 33, coll. 2, linn. 32.
> (ff. 1v-33) In Acta Apostolorum homiliae 49-55 (PG 60, 340-346; 354-384): (ff. 1v-5) hom. 49, inc. mut. ἐθορυβήθη, οὐδὲ (col. 340, lin. 19) (ff. 5-6v) hom. 50, des. mut. καὶ οἰκει[οῖ (col. 346, lin. 4) (ff. 7-10v) hom. 51, inc. mut. ἐλ]θὼν ἐκάθισεν (col. 354, lin. 3 ab imo) (ff. 10v-18) hom. 52 (ff. 18v-24v) hom. 53 (ff. 24v-29) hom. 54, inc. ab editis diuersa Παρεῖχον, φησί, οὐ τὴν τυχοῦσαν (uide col. 373, not. a) (ff. 29-33) hom. 55.

La date du manuscrit rend ce nouveau témoin d'autant plus précieux. On possède ici la fin du commentaire, les sept dernières homélies. Nous avons déjà rencontré l'« initium » insolite de l'homélie 54, dans le codex d'Oxford (3), New College 76 (saec. X), qui servit à Sir Henry Savile pour son édition.

(1) Cf. notre article: *Un nouveau témoin des 'Homélies diverses' de Basile de Césarée: Athos, Stavronikita 7*, dans *Symbolae Osloenses*, 51 (1976), p. 155-158.

(2) Quelques chiffres, inscrits de loin en loin, donnent une idée tout à fait erronée du nombre réel des folios: ainsi lit-on le chiffre 326 sur le dernier folio alors que, si nos comptes sont exacts d'après le microfilm, on devrait arriver à 414.

(3) Cf. CGG, I (Aubineau), n° 112.

III: Stavronikita 10

Lambros, *Catalogue*, I, p. 75: Περγ. φύλ. XI. σελ. 2. 1) Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον 2) Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν 3) Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν μακάριον Φιλογόνιον.

Précisons: saec. XI, membr., mm. 260 × 350 [190 × 270], ff. I + 356, coll. 2, linn. 34. Fol. I, chart., manu recentiori.

1-33 (ff. Ir-v,1-302v) In Genesim homiliae 1-33 (PG 53,21-22, 28-29, 39-312): (f. Ir-v) hom. 1, des. mut. τὴν ὠφέλειαν (col. 22, lin. 2) (f. 1r-v) hom. 2, inc. mut. ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, des. mut. ἐν Ἀθή[ναις (col. 28, lin. 19- col. 29, lin. 19) (f. 2r-v) hom. 3, inc. mut. σφό]δρα γνησίων (col. 39, lin. 2) ... etc[1] ... (ff. 294v-302v) hom. 33.

34. (ff. 310v-317v) De beato Philogonio (PG 48,747-756. BHG 1532, CPG 4319).

On trouve donc ici les 33 premières homélies du *Commentaire* de Jean Chrysostome *sur la Genèse* et non seulement, comme l'annonçait Lambros, le commentaire du récit des six jours de la création. Nous restituons à Jean Chrysostome le *De beato Philogonio* qu'un lapsus malheureux faisait attribuer à Grégoire de Nazianze[2].

IV: Stavronikita 12

Lambros, *Catalogue*, I, p. 75: Περγ. φύλ. XI. σελ 2. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου λόγοι ια' (κολοβός).

Précisons: Saec. XI, membr. mm. 230 × 340 [145 × 220], ff. 344, coll. 2, linn. 25.

1-3. (ff. 1-108) Ad Stagirium a daemone uexatum libri 1-3 (PG 47,423-494. CPG 4310): (ff. 1-35v) liber 1 (ff. 36-71) liber 2 (ff. 71v-108) liber 3.

4-5. (ff. 108v-168) Ad Theodorum lapsum libri 1-2 (PG 47,277-316; *Sources Chrétiennes* 117, éd. J. Dumortier. CPG 4305): (ff. 108v-157v) liber 1 (f. 158-168) liber 2, inc. ab editis diuersus Εἰ καὶ δάκρυα (cf. col. 309, not. a).

6. (ff. 168-193) Ad Demetrium, de compunctione liber 1 (PG 47,393-410. CPG 4308).

(1) Noter, ff. 104v-119: homilia 17, des. editis paulo breuior οὐκ ἀνέβη, χάριτι... (col. 148, lin. 8).

(2) Précision, à l'intention des éditeurs de Grégoire de Nazianze: (ff. 303-310): Oratio 38, In Theophania (PG 36,312-333. BHG. 1921).

7. (ff. 193^{v}-210^{v}) Ad Stelechium, de compunctione liber 2 (PG 47,411-422. CPG 4309).

8. (ff. 211-239) Quod nemo laeditur nisi a seipso, des. δυνήσονται (PG 52,459-480 lin. 6. SC 103, ed. A. M. Malingrey. CPG 4400).

9-11 (ff. 239-344) Aduersus oppugnatores uitae monasticae libri 1-3 (PG 47,319-386. CPG 4307): (ff. 239-257) liber 1 (ff. 257-283^{v}) liber 2 (ff. 284-344) liber 3, inc. ab editis diuersus Φέρε δὴ καὶ τὸν πιστὸν πατέρα (cf. col. 349 not. a).

Feuilles de garde, arrachées à un autre codex: ff. I^{r-v} et 345-346^{v}: saec. X^{e}-XIe, membr. mm. 230 × 340 [180 × 270], coll. 2, linn. 33.

12. (f. I^{v}) In Iohannem homilia 23, inc. mut. περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν, des. mut. φανταζόμενοι. Διόπερ (PG 59,187 lin. 2 ab imo-189 lin. 12).

13-14. (ff. 345-348) In Iohannem homiliae 34-35 (PG 59, 196-200): (ff. 345-346^{v}) hom. 34, inc. mut. τὸν λόγον τῆς γυναικός (col. 196 lin. 30) (ff. 346^{v}-348) hom. 35, des. mut. εἰ δέ[τινες (col. 200 lin. 21).

Nous récuperons ainsi trois homélies du Commentaire *In Iohannem* dont Lambros ne soufflait mot, arrachées à un manuscrit du Xe-XIe siècle. Les foll. I^{r} et 348^{v} ne nous ont pas été accessibles sur microfilm, la face extérieure, collée à la reliure, ayant échappé au photographe.

On saura désormais quels sont les onze textes annoncés, sans plus de précision, par Lambros. On s'explique que ni A. M. Malingrey en 1964 (SC 103), ni J. Dumortier en 1966 (SC 117) n'aient utilisé ni même soupçonné ce témoin ancien, pour leur édition du *Quod nemo laeditur* et des livres *Ad Theodorum lapsum*.

V: Stavronikita 13

Lambros, *Catalogue*, I, p. 75: Περγ. φύλ. X.XIII. σελ. 2 - 1) Γρηγορίου Νύσσης ὁμιλίαι η´(X) 2) Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι δύο (XIII).

Précisons, en ce qui concerne la « secunda pars »: ff. 377-389: saec. XIII, membr., mm. 260 × 360, coll. 2, linn. 28.

1. (ff. 377-382) De laudibus S. Pauli apostoli homilia 1 (PG 50,473-478. BHG 1460 k, CPG 4344).

2. (ff. 382-389) In Epistulam ad Romanos homilia 9 (PG 60,467-474).

Voilà deux témoins de textes chrysostomiens dont Lambros ne précisait pas la nature. Celui de l'homélie sur saint Paul sera

d'autant plus précieux aux éditeurs que la tradition manuscrite n'est pas très abondante.

VI: Stavronikita 15

Lambros, *Catalogue* I, p. 76: 'Εν ἀρχῇ τοῦ κώδικος τρία φύλλα (περγ. XII. σελ. 2) ὧν τὸ πρῶτον κεκομμένον κατὰ τὸ ἥμισυ, περιέχοντα μέρος λόγου 'Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου.

Précisons (ff. III-V): saec. XII, membr., mm. 250 × 350, coll. 2, linn. 34.

(ff. III-V[v]) In Matthaeum homiliae 41-42 (PG 57,449-454): (fol. III[r]) hom. 41, inc. mut. εἶχον] ἔννοιαν usque ad uerba πνεύματος οὐκέτι (col. 449 linn. 24-43) (ff. III[v]-IV) hom. 41, a uerbis θεὸς τῇ τοιαύτῃ μετανοίᾳ usque ad finem (col. 450 lin. 20-452) (fol. IV[v]) hom. 42, usque ad uerba ὥστε παρὰ πᾶσαν[ἀκολουθίαν (col. 451 linn. 1-36) (f. V[r-v]) hom. 42, a uerbis καὶ τρέμειν, ἅτε αὐτοὺς usque ad uerbum ἐκκαλύ[ψας (col. 453 lin. 29-454, lin. 10 ab imo).

Voilà encore trois folios arrachés à un manuscrit du XII[e] siècle, insérés dans un recueil de textes de Grégoire de Nazianze. Ces fragments du *Commentaire* de Jean Chrysostome *sur Matthieu* retrouveront peut-être leur place, un jour, dans un manuscrit de Stavronikita?

VII: Stavronikita 22

Lambros, *Catalogue*, I, p. 76: Περγ. 4. XII. σελ. 2. 'Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου λόγοι πανηγυρικοὶ κδ'.

Précisons: saec. XII, membr. mm. 245 × 310, ff. 231, coll. 2, linn. 28. Cf. in initio, ff. I-II, tabulam antiquam homiliarum quae omnes Iohanni Chrysostomo attribuuntur.

1. (ff. 1-8) Dominica omnium sanctorum: De sanctis martyribus (PG 50,705-712. BHG 1188, CPG 4365).
2. (ff. 8-58) 4 Sept.: De S. Babyla, contra Iulianum et Gentiles, des. τοὺς γὰρ κυρίου ἡμῶν... (PG 50,533-572. BHG 208, CPG 4348).
3. (ff. 58-63) 19 Sept.: In martyres Aegyptios (PG 50, 693-698. BHG 1192, CPG 4363).
4. (ff. 63-77[v]) 4 Oct.: De SS. Bernice et Prosdoce (PG 50,629-640. BHG 274, CPG 4355).
5. (ff. 77[v]-84) 9 Oct.: In Iuuentinum et Maximinum martyres (PG 50,571-578. BHG 975, CPG 4349).

6. (ff. 84v-92v) 19 Nou.: In S. Barlaam martyrem (PG 50, 675-682. BHG 222, CPG 4361).

7. (ff. 92v-100) 18 Nou.: In S. Romanum martyrem hom. 1 (PG 50,605-612. BHG 1601, CPG 4353).

8. (ff. 100-109) 20 Dec.: De beato Philogonio (PG 48,747-756. BHG 1532, CPG 4319).

9. (ff. 109v-115). 7 Ianuar.: In S. Lucianum martyrem, inc. ab editis diuersa Ἅπερ χθὲς (PG 50,519-526. BHG 998, CPG 4346).

10. (ff. 115-126) 29 Ianuar.: In S. Ignatium martyrem (PG 50,587-596. BHG 816, CPG 4351).

11. (ff. 126v-132) 12 Febr.: De S. Meletio Antiocheno, inc. Πανταχοῦ τῆς ἱερᾶς (PG 50,515-520. BHG 1244, CPG 4345).

12. (ff. 132v-141) 22 Febr.: In S. Eustathium Antiochenum (PG 50,597-606. BHG. 644, CPG 4352).

13. (ff. 141-148) 5 Maii; De S. Pelagia uirgine et martyre (PG 50,579-584. BHG 1477, CPG 4350).

14. (ff. 158v-159v) 21 Iunii: In S. Iulianum martyrem, inc. Εἰ ἐν τῇ γῇ (PG 50,665-676. BHG 967, CPG 4360).

15-21. (ff. 159v-206v) 29 Iunii: De laudibus S. Pauli Apostoli homiliae 1-7 (PG 50,473-514. BHG 1460 k.m.n.p.q.r.s., CPG 4344): (ff. 159v-166) hom. 1 (ff. 166v-171) hom. 2 (ff. 171-175v) hom. 3 (ff. 175v-186v) hom. 4 (ff. 186v-193v) hom. 5 (ff. 193v-200) hom. 6 (ff. 200-206v) hom. 7.

22-23. (ff. 206v-218) 1 Aug.: De Maccabaeis homiliae 1-2 (PG 50,617-626. BHG 1008-1009. CPG 4354): (ff. 206v-213v) hom. 1 (ff. 213v-218) hom. 2.

24. (ff. 218v-231v) De S. Droside martyre (PG 50,683-694. BHG 566, CPG 4362).

De tous les manuscrits que nous analysons ici, voilà certainement le plus intéressant, pour diverses raisons:

1) parce que *plusieurs de ces textes apparaissent rarement dans les manuscrits* (1): vg. In martyres Aegyptios (nº 3), De SS. Bernice et Prosdoce (4), In S. Lucianum martyrem (9), De laudibus S. Pauli Apostoli homiliae 1-7 (15-21), et surtout l'éloge De S. Droside martyre (24).

2) parce que *la base de la vulgate imprimée* se trouve être extrêmement *réduite*, pour plusieurs de ces textes: ainsi deux témoins seulement pour l'homélie In S. Lucianum, les codd. Paris gr. 759 (X-XIe s.) et Munich gr. 31 (XVIe s.), ou même un manuscrit unique, le cod. Berlin Phillipps 1441 (XVIe s.) pour l'éloge De S. Droside (2): deux exemples seulement parmi d'autres.

(1) Renseignement communiqué par J. Noret.

(2) Cf. notre article: *Un nouveau « Panegyricon chrysostomien » pour*

3) en raison des *particularités de son calendrier liturgique* (1): ainsi S. Barlaam est mentionné au 19 Novembre, comme dans le Synaxaire de Constantinople d'ailleurs, alors qu'on le trouve d'ordinaire plutôt cité au 16 Novembre. S. Lucien apparaît ici au 7 Janvier alors qu'il est parfois fêté au 15 Octobre, et de même S. Eustathe d'Antioche au 22 février, alors qu'on pourrait le trouver aussi au 21 Février ou au 6 Juin. Sainte Pélagie figure ici au 5 Mai et non point au 8 Octobre ou au 8 Mai. Le panégyrique de St. Ignace sert ici pour la fête du 29 Janvier alors qu'il est utilisé parfois au 20 Décembre: autant de détails qui retiendront l'attention des historiens de la liturgie ancienne.

4) *Ce recueil s'apparente à un petit groupe, fort rare, de six 'panegyrica' chrysostomiens du XIe siècle*, qu'à étudiés Mgr. A. Ehrhard dans son *Überlieferung* t. II, pp. 221-223: Florence, Laur. IX, 4; Paris gr. 759; Patmos 164; Vatican gr. 1628; Venise, Marc. gr. 113 et 567. On trouve dans ces manuscrits un lot de 24 pièces, authentiquement chrysostomiennes, consacrées à la louange des martyrs, dont l'ordonnance reflète très probablement un groupement fort ancien (2).

5) Ce nouveau témoin trahit une *parenté très proche* avec les *codices de Florence*, Laur. IX, 4 et de *Venise*, Marc. gr. 113: même « initium » insolite de la pièce 9, même « desinit » de la pièce 2, même distribution des panégyriques selon le cycle annuel, à une exception près qui rapproche plus encore Stavronikita 22 et Marc. gr. 113: les pièces 3, 4, 5, destinées au 19 Septembre, au 4 Octobre et au 9 Octobre, se suivent ici dans l'ordre chronologique normal, alors que, dans le manuscrit des Médicis (3), on lit d'abord la pièce du 9 Octobre (In Iuuentinum), puis celle du 4 Octobre (De S. Bernice) et enfin celle du 29 Septembre (In martyres Aegyptios). *On peut se demander si le ms. de l'Athos n'aurait pas été copié sur celui de Venise?* L'absence du panégyrique « De sanctis martyribus » (pièce 1 de Stavronikita) dans le cod. Venise, Marc. gr. 113 ne constituerait pas une objection contre cette hypothèse puisque le

---

les fêtes fixes de l'année liturgique: *Athos, Panteleimon 58*, dans *Anal. Bollandiana*, 92 (1974), p. 90 et 95.

(1) *Ibidem*, p. 86-87.

(2) *Ibidem*, p. 85.

(3) Cf. A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. I (Florence 1764), p. 391-392.

manuscrit de la Marciana est acéphale (1). Seuls les éditeurs de textes, qui scruteront les leçons des pièces contenues dans ces manuscrits, pourront répondre à cette question. Nous la posons du moins. Ainsi codicologues, éditeurs, historiens de la liturgie byzantine, patrologues, gagneront à se pencher sur ce nouveau témoin.

VIII: Stavronikita 31

Lambros, *Catalogue*, I, p. 76: Περγ. 4. XI. σελ. 2. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι νε′ ἀκέφαλοι, λειπούσης τῆς πρώτης ὅλης καὶ μεγάλου μέρους τῆς δευτέρας. Γ′ « Τότε ἐπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλεῶνος ». Νε′ « Ἐγένετο δὲ μετὰ τρεῖς ἡμέρας συγκαλέσασθαι τὸν Παῦλον τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους ». Β′ (ἀκέφαλος) ἀρχ. « ... τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ τοῦτο ἐγκαλῶμεν ».

Lambros a bien compté 55 homélies. Il a exactement noté que la 3e et la 55e portaient respectivement sur les versets des Act. 1,12 et 28,17. On s'étonne d'autant plus qu'il n'ait pas reconnu, dans le codex qu'il tenait en mains, le *Commentaire* de Jean Chrysostome *In Acta Apostolorum*.

Précisons: saec. XI, membr., mm. 220× 310 [155 × 240], ff. 385, coll. 2, linn. 31.

(ff. 1-370v) In Acta Apostolorum homiliae 2-55 (PG 60, 31-384): (ff. 1-3) hom. 2, inc. mut. τὴν δύναμιν (col. 31 lin. 9) (ff. 3-11v) hom. 3 (ff. 11v-18) hom. 4, inc. ab editis diuersa Εἶδες τὸν τύπον (uide col. 41, not. 1) (ff. 18v-24v) hom. 5 (ff. 24v-31) hom. 6 (ff. 31-38) hom. 7 (ff. 38-43v) hom. 8 (ff. 43v-53) hom. 9 (ff. 53-61) hom. 10 (ff. 61-68) hom. 11 (ff. 68-74) hom. 12 (ff. 74-82) hom. 13, inc. editis paulo breuior τουτέστι διηγέρθη κινηθεὶς (col. 105 lin. 5 post initium) (ff. 82-89v) hom. 14 (ff. 90-97v) hom. 15 (ff. 97v-105v) hom. 16 (ff. 105v-112v) hom. 17 (ff. 112v-121v) hom. 18 (ff. 121v-130) hom. 19, inc. ab editis diuersa Ἐμοὶ δοκεῖ τῶν ἑπτὰ οὗτος (col. 149 not. a) (ff. 130v-

(1) Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, t. II (= *Texte u. Untersuchungen*, 51, Leipzig 1938), p. 221: « Fol. 1 oben rechts steht die ursprüngliche Heftzahl γ′. Es fehlen somit die ersten 2 Quaternionem, und es muss ein ganzer Text am Anfang verlorengegangen sein. » Le manuscrit de Venise, Marc. gr. 113 commence avec ces mots φάρμακον δέξασθαι de l'éloge de saint Babylas (PG 50,451 lin. 25).

136v) hom. 20 (ff. 136v-144v) hom. 21 (ff. 144v-151) hom. 22 (ff. 151v-159) hom. 23, inc. ab editis diuersa Καλῶς πρότερον φιλοφρονεῖται (uide col. 177, not. a) (ff. 159-166v) hom. 24 (ff. 166v-173) hom. 25, inc. ab editis diuersa Οὐ μικρὸν κατόρθωμα ὁ διωγμὸς γέγονε (col. 191, not. a) (ff. 173v-180v) hom. 26, inc. ab editis diuersa Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν, φησίν, πάντως (ff. 180v-186) hom. 27, inc. ab editis diuersa Ἴσως τινὲς ἀποροῦσι πῶς περιεῖδεν ὁ θεὸς (cf. col. 203, not. a) (ff. 186v-191) hom. 28 (ff. 191-198v) hom. 29 (ff. 199-206) hom. 30 (ff. 206-213v) hom 31 (ff. 214-219) hom. 32 (ff. 219-226v) hom. 33 (ff. 226v-234v) hom. 34 (ff. 234v-239v) hom. 35 (ff. 239v-245) hom. 36 (ff. 245v-250v) hom. 37 (ff. 251-258v) hom. 38 (ff. 258v-265) hom. 39 (ff. 265-271) hom. 40 (ff. 271-280) hom. 41 (ff. 280-287) hom. 42, inc. ab editis diuersa Πέμπει τὸν Τιμόθεον (col. 295 lin. 2 post init.) (ff. 287-292) hom. 43 (ff. 292-298v) hom. 44 (ff. 298v-306) hom. 45, (ff. 306v-312) hom. 46, inc. Οὗτος ἐπίσκοπος ἦν τῶν Ἱεροσολύμων (cf. col. 321 not. a) (ff. 312-318) hom. 47 (ff. 318-323v) hom. 48 (ff. 323v-330) hom. 49 (ff. 330-337) hom. 50 (ff. 337v-345) hom. 51 (ff. 345-353v) hom. 52 (ff. 353v-360v) hom. 53 (ff. 360v-366) hom. 54, inc. ab editis diuersa Παρεῖχον, φησίν, οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν (cf. col. 373 not. a) (ff. 366-370v) hom. 55, inc. ab editis diuersa Ἐβούλετο καὶ αὐτὸν ἀπαλλάξει (col. 379 lin. 2, post init.) (1).

Voilà donc un nouveau témoin du *Commentaire* de Jean Chrysostome *In Acta Apostolorum*, un excellent témoin du XIe siècle. Une douzaine d'« initia diuersa » laissent soupconner quelque flottement dans la tradition manuscrite: certains sont déjà signalés dans des notes de la *Patrologia Graeca*. Nous les avions déjà rencontrés, pour la plupart (2), en analysant un codex de Londres, BM, Harley 5602 (saec. XII) et surtout deux codices d'Oxford dont Sir Henry Savile s'était servi pour son édition: New College 75 et 76 (saec. XII). Ces indices aideront les futurs éditeurs à esquisser un premier groupement de leurs manuscrits; ils suggèreront peut-être aux codicologues des liens de parenté entre certains témoins.

(1) Dans les foll. 371-384 du même codex, nous avons eu la surprise de découvrir, copiés de la même main, les *Acta Petri et Pauli*, no 1-84: cf. R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. I (Leipzig 1891), p. 178-218.

(2) Cf. CCG, I (Aubineau), no 55, 111 et 112.

IX: Stavronikita 32

Lambros, *Catalogue*, I, p. 76: Περγ. φύλ. XII, XIV. σελ. 2 Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι. Ἡ α' ἄρχ. (ἀκέφαλος) « ... ἡ κορόνη περιστερά, ἡ πόρνη παρθένος καὶ ἀδελφὴ Χριστοῦ καὶ νύμφη τοῦ λόγου ». Τελ. « Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· αὐτῷ ἡ δόξα ... » β' (ζ' κατὰ τὴν ἀρίθμησιν τοῦ κώδ.) « Τοῦ αὐτοῦ ἀπόδειξις τοῦ χρησίμως τὰς περὶ Χριστοῦ καὶ ἐθνῶν καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι. » — κβ' (κώδ.) « Λόγος παραινετικὸς περὶ μετανοίας ». Ὁ κῶδιξ ἀποτελεῖται ἐκ δύο μερῶν, ὧν τὸ μὲν πρῶτον αἰῶν. XII, τὸ δὲ δεύτερον XIV. Τὸ πρῶτον τῶν νῦν σῳζομένων τετραδίων τοῦ κώδικος φέρει ἀριθμὸν ζ'.

L'« initium » mutilé d'une pièce acéphale, deux autres pièces signalées sans nom d'auteur et surtout sans « initium », voilà tout ce qu'offrait Lambros à la curiosité de ses lecteurs.

Précisons d'abord la description codicologique:

— ff. 1-195^v: saec. XII, membr., mm. 270 × 345 [200 × 240] coll. 2, linn. 33. Homiliae n° 1-24 olim numeratae erant n° 6-29.

— ff. 196-248^v: saec. XIV, membr., mm. 270 × 345, coll. 2, linn. 32.

Et voici l'analyse du manuscrit, dont toutes les pièces sont attribuées à saint Jean Chrysostome:

1. (f. 1^{r-v}) [In meretricem et in Pharisaeum], inc. mut. ἡ κορώνη περιστερά, des. ab editis paulo diuersa τοῦ λαοῦ σου, ἐκάλυψας πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, καὶ πάλιν ὁ κύριος· « Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες, αὐτῷ ἡ δόξα... (PG 61,710 lin. 24 ab imo-712 lin. 3 ante finem. Aldama 458 CPG 4641).

2-3. (ff. 1^v-22^v) De prophetiarum obscuritate homiliae 1-2 (PG 56,163-192. BHG 2356-2357, CPG 4420): (ff. 1^v-15) hom. 1 (ff. 15-22^v) hom. 2.

4. (ff. 23-27^v) De diabolo tentatore homilia 2 (PG 49,257-264. BHG Auctarium 939r, CPG 4332).

5. (ff. 27^v-40) De Epiphania homilia inedita, inc. Ὅπερ ἐστὶν ὁ ἥλιος, des. τῷ οὕτως ταῦτα εὐδοκήσαντι, δι' οὗ τῷ Πατρὶ... (BHG 1936m et CCG I, n° 2, f. 42. CPG 4735).

6. (ff. 40-50^v) De paenitentia et continentia et uirginitate (PG 88,1937-1977. Aldama 269).

7. (ff. 50^v-58^v) In Psalmum 96 (PG 55,603-612. Aldama 379, CPG 4190).

8. (ff. 59-70) De Spiritu sancto, des. editis paulo longior τὸ Πνεῦμα τὸ ἑαυτοῦ ἐτίμησε τὸ πλάσμα ... ὁ Χριστὸς δο-

ξάζεται· αὐτοῦ γάρ ἐστιν ἡ δόξα... (PG 52,813-826 ult. lin. Cf. CCG I, nº 205, f. 303ᵛ. Aldama 551, CPG 4188).

9. (ff. 70-73ᵛ) De turture seu de Ecclesia sermo (PG 55,599-602. Aldama 166, CPG 4547).

10. (ff. 73ᵛ-79) In Genesim sermo 7, des. editis breuior μέμνησθε ... δόξαν ἀναπέμψωμεν τῷ θεῷ, ᾧ ἡ δόξα ... (PG 54,607-615 lin. 4 ab imo. BHG Auctarium 434b, Aldama 421, CPG 4410. Cf. CCGI, nº 93, f. 145).

11. (ff. 79-90ᵛ) De mundi creatione homilia 6 (PG 56,484-500. Aldama 534, CPG 4194).

12. (ff. 90ᵛ-103) In incarnationem Domini (PG 59,687-700. Aldama 317, CPG 4204).

13. (ff. 103ᵛ-112) De sigillis sermo (PG 63,531-544. Aldama 246, BHG 4209.)

14. (ff. 112-116ᵛ) In illud, *In principio erat Verbum* (PG 63,543-550. Aldama 549, CPG 4210).

15. (ff. 116ᵛ-124ᵛ) De caeco et Zacchaeo, des. mut. κατηγορίας δείκνυ[ται (PG 59,599-608 lin. 32 ab imo. Aldama 423, CPG 4592).

16. (ff. 125-126) [Homilia de legislatore], inc. mut. τῆς εὐ]σεβείας (PG 56,408 lin. 28-410. Aldama 490, CPG 4192).

17. (ff. 126-134) In pretiosam et uiuificam crucem (Savile, V. 898-906. BHG 421, Aldama 226, CPG 4213).

18. (ff. 134-140ᵛ) In Kalendas, des. mut. πάντα ποιῶμεν (PG 48,953-962 lin. 14 ante finem. BHG 2212, CPG 4328).

19. (ff. 141ʳ⁻ᵛ) [In Psalmum 95], inc. mut. πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ κοιμῶνται (PG 55,628 lin. 26 ab imo-630. BHG 488e, Aldama 221, CPG 4191).

20. (ff. 141ᵛ-151) In illud, *Pone manum tuam* (PG 56,553-564. BHG 2345, Aldama 80, CPG 4198).

21. (ff. 151-163) In illud, *Vidua eligatur* (PG 51,321-338. BHG 1952 k, CPG 4386).

22. (ff. 163-173) De diabolo tentatore homilia 1 (PG 49, 241-258. BHG Auctarium 939 q, CPG 4332).

23. (ff. 173-176ᵛ) In Psalmum 94 (PG 55,615-620. Aldama 76, CPG 4549).

24. (ff. 176ᵛ-195ᵛ) De paenitentia sermo 1, des. editis paulo breuior ὑπέμνησα· ὅπως ἀχείρωτοι ταῖς τοῦ διαβόλου καταστάντες μεθοδείαις τῆς παρὰ θεοῦ φιλανθρωπίας ἀξιωθῶμεν, ἧς γένοιτο... (PG 60,681-698 lin. 7 ab imo. Aldama 11, CPG 4615).

25-30. (ff. 196-238) In illud, *Vidi Dominum*, homiliae 1-6 (PG 56,97-142. BHG 129 k-q, 124 et CPG 4417): (ff. 196-205ᵛ) hom. 1 (ff. 205ᵛ-210) hom. 2 (ff. 210ᵛ-218) hom. 3 (ff. 218-227ᵛ) hom. 4 (ff. 227-ᵛ-231ᵛ) hom. 5, inc. Φέρε δὴ σήμερον (ff. 231ᵛ-238) hom. 6.

31. (ff. 238-248ᵛ) De diabolo tentatore homilia 3 (PG 49, 263-276. BHG 939s, CPG 4332).

*
* *

Comme à l'accoutumée, achevons cet inventaire par quelques remarques visant à souligner l'intérêt propre de ce manuscrit:

1) Nos homélies 1-24 viennent d'un codex du XII[e] siècle, dans lequel elles occupaient alors les n° 6-29: cet indice, fourni déjà par Lambros, permettra peut-être, un jour, à Stavronikita ou ailleurs, de retrouver la première partie du recueil.

2) Rien par contre, dans la description de Lambros, ne laissait deviner le contenu du manuscrit. Nous avons donc été d'autant plus heureux de récupérer ici une trentaine de pièces, dont trois d'entre elles (n° 1, 16, 19) conquises de haute lutte parce qu'acéphales.

3) Ce codex offre quelques pièces rares dont la tradition manuscrite ne semble pas très fournie: ainsi l'homélie « De Spiritu sancto » (n° 8) n'apparaît que quatre fois dans les premiers volumes des *Codices Chrysostomici Graeci* (1), et encore dans deux témoins du XVI[e], dans un du XV[e], dans un autre du XIV[e]: en voici un nouveau, du XII[e] siècle. L'homélie « In meretricem et Pharisaeum » (n[e] 1), ne s'y rencontre qu'une fois (2), et encore dans un manuscrit du XIV[e], Escorial gr. 266. En voici un second, plus ancien de deux siècles.

4) L'attention portée au « desinit » de chaque pièce, « editis longior » (n[e] 8), « editis breuior » (10 et 24), nous a permis de découvrir un nouveau témoin de la recension originale du *Sermo 7 In Genesim*, dépourvue de l'appendice malencontreux dont elle est chargée dans la vulgate imprimée (3).

5) Ce codex de Stavronikita apporte un nouveau témoin d'une homélie inédite sur l'Epiphanie (BHG 1936m) dont le Père Fr. Combefis publia au XVII[e] siècle une partie (BHG 1930m) et que S.J. Voicu (4) revendique pour un auteur anonyme de la fin du IV[e] siècle.

(1) Cf. CCG, I (Aubineau), n° 205; CCG, II (Carter), n° 67; CCG, III (Carter), n° 40 et 136.

(2) Cf. CCG, III (Carter), n° 85, foll. 162-163[v].

(3) M. Geerard signale en effet, dans sa *Clavis Patrum Graecorum*, n° 4410; « Quae in ed. sub fine adduntur (PG 54,615 lin. 4 ab imo-616) ex serm. 8 desumpta sunt » (= PG 54,619 lin. 14-620).

(4) Cf. S. J. Voicu, *Giovanni di Gerusalemme e Pseudo-Crisostomo. Saggio di critica di stile,* dans *Euntes Docete,* 24 (1971), p. 108.

6) Enfin, si l'on excepte l'homélie 6 qui revient à Jean le Jeûneur, on remarquera que ce manuscrit renferme, inextricablement mêlées, au moins *14 homélies authentiquement chrysostomiennes* (nº 2-4, 10, 18, 21-22, 25-31) et, mieux encore, au moins *une douzaine de textes de Sévérien de Gabala* (nº 7-8, 11-14, 16-17, 19-20): nous ne faisons pas état des cas controversés. Singulière ironie du destin que les œuvres de Sévérien de Gabala, l'impitoyable ennemi de Jean Chrysostome, nous aient été transmises sous le nom protecteur de ce dernier!

* * *

Dressons un bilan rapide de cette enquête (les chiffres romains renverront à chacun des neuf manuscrits étudiés):

— Les textes découverts proviennent de feuilles de garde (codices IV.VI), de manuscrits composites (II.V) ou de recueils intégralement chrysostomiens (I. III. IV. VII. VIII. IX).

— Bien que ce ne soit pas notre but (1), on nous saura gré d'avoir donné, dans la mesure où l'expertise par microfilm le permettait, un minimum de description codicologique, en des points où Lambros apportait peu ou rien: dimensions du codex, nombre de folios, disposition du texte en colonnes, nombre de lignes.

— quant à la date, les neufs témoins de Stavronikita se répartissent ainsi: XIIIe s. (V), XIIe s. (VI. VII. IX), XIe s. (I. III. IVa. VIII), Xe s.-XI s (IVb), Xe s. (II).

— Si du « contenant » on passe au « contenu », on remarquera que les textes ramenés au jour se répartissent en deux groupes: d'abord des commentaires scripturaires, In Genesim (I. III),

(1) Avouons-le sans fausse honte, nous sommes séduit par le message de ces vieux textes plus que par l'« étude archéologique du codex ». Si, rentré de nos voyages d'exploration, nous consacrons du temps à rédiger quelques notices sur des manuscrits inventoriés, c'est de façon tout à fait gratuite, pour aider des éditeurs éventuels à se procurer les microfilms de ces témoins nouveaux, recueillis pour eux en marge d'autres recherches. Nos goûts, sinon notre compétence, nous orientent vers le « contenu » du manuscrit. Si, comme il arrive souvent, nous offrons aux codicologues des données inédites qui leur sont utiles, c'est donné par surcroît.

In Matthaeum (VI), In Iohannem (IV), In Acta Apostolorum (II. VIII), ensuite des recueils d'homélies diverses (IV. VII. IX), dont le plus précieux est incontestablement ce 'Panegyricon in martyres' (VII) qui aurait vivement intéressé Mgr. Ehrhard, s'il en avait soupçonné l'existence. Plusieurs pièces acéphales (IX) ont été récupérées.

— Tous ces textes sont attribués à Jean Chrysostome, et beaucoup lui reviennent en toute propriété. Le codex IX contient de plus, sous son nom encore, une belle collection de textes de Sévérien de Gabala.

— Les homiliaires VII et IX seront particulièrement précieux aux futurs éditeurs, à un double titre: parce qu'ils transmettent des textes assez rarement attestés dans les manuscrits, parce que la vulgate imprimée de ces mêmes textes repose souvent sur une base trop étroite, parfois un manuscrit unique.

— Les historiens de la liturgie ancienne, attentifs aux variations de dates dans les fêtes du sanctoral, s'attarderont au codex VII.

— L'étude minutieuse des « initia diuersa » de certaines pièces (VIII) et l'attention portée à la récurrence de certaines séquences de textes (VII) ont permis de déceler des liens de parenté entre des manuscrits actuellement dispersés.

— Une table finale des 210 textes repérés, que nous classons suivant l'ordre de la *Patrologia Graeca*, permettra à chacun de retrouver commodément son bien.

Cet exemple de neuf manuscrits de Stavronikita, ajouté à quelques autres [1], laisse déjà deviner tout ce que les philologues

[1] Cf. plusieurs de nos articles sur des manuscrits athonites: *Textes chrysostomiens dans les manuscrits athonites: Dochiariou 12 et Koutloumous 29, 30, 54, 55*, dans *Κληρονομία* t. 6 (1974), p. 97-104; *Soixante-six textes, attribués à Jean Chrysostome, découverts dans le codex Athos, Iviron 255*, dans *Vigiliae Christianae*, 29 (1975), p. 55-64; *Un nouveau « Panegyricon chrysostomien » pour les fêtes fixes de l'année liturgique: Athos, Panteleimon 58*, dans *Anal. Bollandiana*, t. 92 (1974), p. 79-96; *Textes hagiographiques et chrysostomiens dans le codex Athous Koutloumous* 109, dans *Byz. Zeit.*, 68 (1975), p. 351-359; *Deux manuscrits chrysostomiens non catalogués, Athos, Panteleimon suppl. 100, 4 et 5*, dans *Κληρονομία* t. 7 (1975), p. 116-122: *Textes chrysostomiens découverts dans le codex Iviron 263*, dans *Mélanges Dom E. Dekkers* (Bruges 1975), I, p. 59-67.

peuvent espérer des microfilms des manuscrits du Mont Athos, engrangés à l'*Institut Patriarcal d'Etudes Patristiques*, au monastère de Vlatadon de Thessalonique.

Michel Aubineau
Directeur de recherche au C.N.R.S.

INDEX DES TEXTES CITÉS

Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian

— — —

(II. Teil) ([1])

2. Kontaktnahme in den Jahren 1970-1972

a. *Eine Delegation der katholischen Kirche Deutschlands in Bukarest.*

Die Prager Ereignisse seit dem August 1968 hatten auf das Leben in Rumänien fühlbare Auswirkungen gehabt, als es im April 1970 zu einer ersten offiziellen Begegnung der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche in Deutschland kam. Bischof Graber von Regensburg besuchte in seiner Eigenschaft als Beauftragter der deutschen Bischofskonferenz für die Kontakte zu den Kirchen des Ostens das rumänische Patriarchat ([2]).

In seiner Begrüßungsansprache hob Patriarch Justinian ausdrücklich zwei Phasen auf dem Weg zur einen heiligen Kirche voneinander ab und betonte, daß Rumäniens Orthodoxie es nicht für sinnvoll erachte, die volle Einheit in Christus, die er « Vereinigung der Kirchen » (« unirea Bisericilor ») nannte, zu erstreben, solange nicht das Nahziel eines friedlichen Ausgleiches zwischen den getrennten Kirchen erreicht ist, das er als «Einheit der Kirche » (« unitatea Bisericii ») oder als « Einheit der Kirche in der Verschiedenheit » (« unitatea în diversitate a Bisericii ») ansprach ([3]),

([1]) S. I. Teil, *Or.Chr.Per.*, 41, fasc. II (1975) 399-448.

([2]) Bericht in: *BOR* 88 (1970) 281-292; E. Chr. Suttner, *Eine Delegation der katholischen Kirche in Deutschland zu Besuch beim rumänischen Patriarchen*, in: *Kyrios* 10 (1970) 174-177.

([3]) Die Unterscheidung der beiden Zielsetzungen behielt Patriarch Justinian unverändert bei, doch blieb er nicht bei der hier angewandten Terminologie, denn die Termini werden in der Literatur häufig in anderer

und er empfahl seinen Gästen ausdrücklich, sich einstweilen auf das Erlangen des Nahziels zu beschränken. Er verwies auf einen Beschluß, den die heilige Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche zur Vorbereitung auf die 3. Panorthodoxe Konferenz faßte und in dem sie feststellte,

> « daß die Vereinigung der Kirchen nicht vor die Einheit der Kirche gesetzt werden kann, das heißt, daß die Einheit der Kirche in der Verschiedenheit verwirklicht sein muß vor der Vereinigung der Kirchen ».

Dann sagte er:

> « Darum müssen wir zuerst für die Einheit der Christenheit in Verschiedenheit arbeiten, für ein Zusammenarbeiten auf der Grundlage von Gleichberechtigung und gegenseitiger Achtung. Die Vereinigung stößt auf viele Hindernisse, während die Einheit in der Verschiedenheit unzählige Möglichkeiten für das Zusammenarbeiten der Kirchen bietet... Nur durch Verstärken der Einheit zwischen den christlichen Kirchen wird man, früher oder später, zur Vereinigung der Kirchen kommen ».

Den Unterschied im Verständnis von Ökumenismus auf katholischer und auf rumänisch-orthodoxer Seite umriß er folgendermaßen:

> « Was den Ökumenismus betrifft, so hat die Rumänische Orthodoxe Kirche eine andere Auffassung als die römisch-katholische Kirche. Das Dekret über den Ökumenismus hilft, so wie es lautet, nicht in erforderlicher Weise bei der Förderung der christlichen Einheit, da es von 'getrennten Brüdern' spricht, die einen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche wünschen würden, die aber bestimmte Bedingungen für diesen Dialog annehmen müßten, wenn sie zurückkehren wollen in den 'römischen Pferch', wenn sie die Vereinigung mit Rom wünschen. Dies ist der Grund, weswegen wir die Förderung der christlichen Einheit mehr unterstützen und uns mehr darum kümmern als um die Vereinigung der Kirchen — das gilt zumindest für die Rumänische

Bedeutung verwandt und waren zu mißverständlich. Der eingangs erwähnte Leitartikel erläutert darum den Ausdruck: « Einheit in der Verschiedenheit meint... eine freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Kirchen ohne Verschmelzung, ohne Versuch von einer Seite, die andere zu ihren Dogmen herüberzuziehen »; *Ort* 23 (1971) 9. Später wandte Patriarch Justinian den Ausdruck « unitate in diversitate » auf die Einheit an, die zwischen den orthodoxen Autokephalien besteht; vgl. *BOR* 90 (1972) 484.

Orthodoxe Kirche. Auch im Ökumenismus wollen wir ... panhellenische, pananglikanische, panprotestantische und auch pankatholische Tendenzen verhindern; wir fördern aus ganzem Herzen einen panchristlichen Ökumenismus, bei dem die christlichen Kirchen in voller Freiheit ihren Beitrag erbringen zur Lösung der anstehenden Probleme, mit denen das Christentum befaßt ist; das kann dann früher oder später — und wir hoffen: so früh als möglich — zur Vereinigung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche führen und wird den Weg weit öffnen für eine Vereinigung mit den anderen Kirchen ».

b. *Patriarch Justinian in Deutschland.*

Noch im Oktober desselben Jahres besuchte Patriarch Justinian die Bundesrepublik (1) und war nacheinander bei der katholischen, bei der evangelischen und bei der altkatholischen Kirche zu Gast.

In seiner Begrüßungsansprache vor Kardinal Döpfner (2) benannte Patriarch Justinian Gründe, um deretwillen sich seine Kirche den Katholiken nahe fühle. An die erste Stelle setzte er die fundamentale Gegebenheit, daß Katholiken wie Orthodoxe durch ein und dieselben Sakramente vollen Anteil am Gnadenleben der Kirche Christi besitzen. Die volle Anerkennung der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente als eines gnadenhaften und von den Sakramenten der orthodoxen Kirche in nichts unterschiedenen Geschehens, die er dabei aussprach, ist in der gegenwärtigen orthodoxen Theologie keineswegs unangefochten; im Zusammenhang mit der für die Panorthodoxe Synode erarbeiteten Vorlage über die kirchliche Ökonomie gewann das Thema erst allerjüngst neue Aktualität (3). Der Patriarch führte aus:

« Wir Orthodoxe fühlen uns der römisch-katholischen Kirche besonders durch die Tatsache verbunden, daß sie eine sakramentale Kirche ist und daß sie ihre Einheit dadurch wahrt; denn Christus, der effektiv und fortwährend durch die Sakramente am Wirken ist, ist eine unerschöpfliche Quelle der Liebesgemeinschaft zwischen jenen, die an ihn glauben und an ihm Anteil haben durch Sakramente, die von einer geweihten Hierarchie gespendet werden.

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 88 (1970) 889-958.

(2) Ebenda 893-896.

(3) Vgl. E. Chr. SUTTNER, « *Ökonomie* » *und* « *Akribie* » *als Normen kirchlichen Handelns*, in: *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) 15-26.

Unsere Teilhabe als Orthodoxe und Katholiken durch ein und dieselben Sakramente in voller Weise, an ein und demselben Christus, der Quelle fortwährend neuen Lebens, kann die Grundlage abgeben für unsere Liebe zueinander, für unsere gemeinsame Liebe zu allen Menschen, für unsere Zusammenarbeit im Dienst an den erhabenen Erwartungen der heutigen Menschheit, im Dienst des Friedens und der Verbrüderung zwischen den Menschen und Völkern ».

Als weitere Gründe für das Gefühl der Verbundenheit mit den Katholiken benannte der Patriarch neue Entwicklungen der katholischen Kirche und machte damit verständlich, weswegen sich trotz der von jeher gegebenen Gleichheit im sakramentalen Bereich erst in der Gegenwart engere Beziehungen abzeichnen:

« Der zweite Umstand, der unsere heutige offizielle Begegnung und auch die Begegnungen zwischen uns und Sr. Eminenz Kardinal König möglich machte, ist eng verbunden mit dem Phänomen einer Öffnung der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und zur Welt von heute und mit der Möglichkeit, die heute für die katholische Kirche eines jeden Landes besteht, sich innerhalb des Gesamtkatholizismus (eigenständig) zu manifestieren. Uns Orthodoxe freut dieses Phänomen sehr, und wir verfolgen die Entwicklung mit großen Hoffnungen ».

Erst diese Entwicklung, betonte der Patriarch, habe es möglich gemacht, daß die Führung der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit der Führung nationaler katholischer Kirchen in gegenseitigen Austausch trat. Wenn er gleich darauf betonte, daß diese Entwicklung auch dazu führte, daß nunmehr die Annäherung zwischen den Völkern durch Begegnungen von (nationalen) Kirchenhäuptern vorangebracht werden könne, so stehen hinter seinen Worten einerseits die enge Verbindung zwischen Volk und Kirche, die für Südosteuropa seit jeher bezeichnend ist, andererseits auch das Bestreben der Rumänischen Orthodoxen Kirche, sich für die Möglichkeit zur Kontaktnahme mit dem Ausland durch die Gewinnung vom Sympathien für ihr Heimatland erkenntlich zu zeigen [1]. Der Patriarch sagte:

« Durch uns, die Vorsteher nationaler Kirchen, treffen sich auf kirchlicher Ebene unsere Völker. Durch das Knüpfen von

[1] Vorbereitung und Verlauf der Kontaktbesuche, die Patriarch Justinian empfing oder vornahm, erfreuten sich stets der Förderung und des lebhaften Interesses der diplomatischen Vertretungen Rumäniens, wie auch aus den Berichten in *BOR* hervorgeht.

Bindungen zwischen unseren Kirchen tragen wir bei zum Knüpfen von Bindungen zwischen unseren Völkern, denn durch die Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen wollen wir beitragen zur Förderung von Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen unseren Völkern ».

Gemessen an diesen Ausführungen überrascht die Zurückhaltung, der sich Patriarch Justinian befleißigte, als er in der Begrüßungsanprache vor dem Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Dietzfelbinger (1) auf die Basis der Gemeinsamkeit zwischen Orthodoxie und Protestantismus zu sprechen kam:

« Wir sind es schuldig, daß wir uns lieben, miteinander Dialog führen und insbesondere, daß wir in Liebe zusammenarbeiten. Wenn wir uns zunächst begegnen durch unseren gemeinsamen Dienst in der Welt, werden wir uns (mit der Zeit) auch unseren unterschiedlichen Glaubensartikeln zuwenden, von denen wir aufgebrochen sind zu diesem Dienst, um uns auch in ihnen zu begegnen » (2).

Beim Besuch im Außenamt der EKD fand Patriarch Justinian Worte, die erläuterten, wie er jenen «Ökumenismus des Dienstes» (3) und die für ihn erforderlichen theologischen Bemühungen versteht, die dort einen friedlichen Ausgleich zwischen getrennten Kirchen und die Möglichkeit gemeinsamen Handelns schaffen sollen, wo für ein theologisches Gespräch, das die vom Herrn aufgetragene Einheit zum Ziel hätte, noch keine Möglichkeit aufscheint. Er sagte:

« Die Kirchen und ihre Theologen begannen in unseren Tagen die praktischen Implikationen der Glaubensartikel zu sehen, ihre Beziehung zur Welt, zum Leben, zur christlichen Verant-

(1) Im Bericht, S. 912-914.

(2) Die knappe Antwort, die Patriarch Justinian in Bukarest gab, als Patriarch Athenagoras vom Ansuchen der Lutheraner um einen theologischen Dialog berichtete (s. oben!), das Schweigen von der evangelischen Kirche bei den Ausführungen, die Justinian in Konstantinopel machte (s. oben!), und das Schweigen des Überblicks über die dogmatische Theologie bezüglich theologischer Vorarbeiten für einen Dialog mit dem Protestantismus (s. unten!) gibt der Unbestimmtheit dieser Grußworte einen relevanten Hintergrund.

(3) Dieser Begriff wurde von den Rumänen auf die Vorstellungen des Patriarchen angewandt. Im eingangs benannten Leitartikel heißt es: « Wir können sagen, daß Se. Seligkeit für einen Ökumenismus des Dienens ist, für einen Ökumenismus, der in den Dienst des Lösens der Probleme der heutigen Menschheit gestellt ist ». *Ort* 23 (1971) 9.

wortung in der Welt. Gott fordert uns durch die Welt von heute heraus, daß wir herauskommen aus dem Elfenbeinturm einer rein spekulativen Theologie oder eines rein innerlichen Lebens, die häufig allzu bequeme und allzu individualistische Befriedigung mit sich brachten. Die Glaubensartikel beginnen ihre praktischen Konturen zu zeigen; sie enthüllen sich als Ausgangspunkte für ein Verstehen der Welt, der Geschichte, der Nöte der Menschheit im Verlauf der Geschichte, der christlichen Verantwortung für sie. So wird die Theologie aus einer Theologie für das Spekulieren oder für das individuelle Leben zu einer Theologie für den Dienst, zu einer Theologie, die sich tatsächlich für die Menschen entfaltet.

Und wir stellen fest, daß wir uns über diese praktischen Implikationen der Glaubensartikel viel leichter verständigen können als im Bereich einer abstrakten Theologie, eines Glaubens um des Glaubens und nicht um des Werkes willen. Das aber kann positive Folgen haben für unser Vorankommen in Richtung auf eine Übereinkunft theoretischer Art über die Glaubensartikel. Eine gemeinsame Sicht von der Welt, von ihrer Bestimmung, vom Fortschritt der Welt hin auf ihre Vollendung im Reiche Gottes, von der aktiven Verantwortung des Christentums für diesen ihren Fortschritt geleitet uns zu einer gemeinsamen Theologie von den Sakramenten, von der Kirche, von der Verbindung des Menschen mit Gott vermittels der sakramentalen kirchlichen Gemeinschaft » (1).

Da gemäß den Beschlüssen der Panorthodoxen Konferenzen die Orthodoxie mit dem Altkatholizismus bereits den theologischen Dialog aufgenommen hat — mit den Termini des Patriarchen Justinian heißt dies, daß die « Einheit in der Verschiedenheit » jenes hinreichend vollendete Stadium erreichte, das den Beginn der theologischen Gespräche mit dem Ziel der « Vereinigung der Kirchen », der Herstellung der vollen vom Herrn aufgetragenen Einheit, erlaubt — legte Patriarch Justinian in seinen Grußworten an Bischof Brinkhues (2) seine Sicht von den Bedingungen dar, unter denen ihm eine Kircheneinigung möglich scheint.

Einleitend sagte der Patriarch, die rumänische Orthodoxie habe das Aufkommen der altkatholischen Bewegung als ein Zurückfinden « erwählter Geister aus dem abendländischen Christentum » zur ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte mit größtem Interesse verfolgt. Nach einem knappen Überblick über die Entwicklung der orthodox-altkatholischen Beziehungen stellte er fest,

(1) Im Bericht, S. 917.
(2) Ebenda, S. 930-932.

daß die Orthodoxie, wenn sie die Wiederherstellung der lehrmäßigen, sakramentalen und kanonisch-organisatorischen Einheit, wie sie im ersten Jahrtausend bestand, fordere, zweier Tatsachen Rechnung trage. Die erste dieser Tatsachen sei,

> « daß das westliche Christentum auch im ersten christlichen Jahrtausend bestimmte eigene Charakterzüge besaß und wenn (die Orthodoxie) daher von den westlichen Christen, speziell von den Altkatholiken, eine Rückkehr zu all dem fordert, was das Wesen der ungeteilten Kirche im ersten Jahrtausend ausmachte, so fordert sie von ihnen nicht, daß sie sich gänzlich der östlichen Orthodoxie eingliedern ».

Von den Altkatholiken oder von irgendeiner christlichen Bewegung des Abendlandes die Rückkehr zur ungeteilten Kirche in einer Weise zu fordern, die eine volle Übernahme des ganzen Kultes und der Organisationsformen der Orthodoxie mit einschlösse, hieße die Wiederherstellung der christlichen Einheit endgültig vereiteln, denn die abendländischen Christen hätten soviele Jahrhunderte gesondert gelebt, daß die Spuren ihrer Erfahrungen nicht mehr zu tilgen seien. Der zweite von der Orthodoxie zu berücksichtigende Umstand sei, daß die Altkatholiken von heute unter anderen Bedingungen lebten als die Christen des ersten Jahrtausends:

> « Fortlaufend werden die Christen von heute mit anderen Problemen als mit jenen aus dem ersten christlichen Jahrtausend konfrontiert, denen sie mit anderen Methoden begegnen müssen, mit anderen Weisen, die christliche Lehre und die Heilsmittel der Kirche zu interpretieren, auszudrücken und anzuwenden. Mit vollem Recht spricht man von einem 'aggiornamento' der Kirche an die heutige Zeit. Dieses darf auch beim Dialog zwischen den Kirchen nicht unberücksichtigt bleiben... ».

Hinweise, die zu ermessen erlaubten, in welchem Umfang dem Patriarchen eigenständige westliche Traditionen und moderne Entwicklungen legitim erscheinen, sind in der Ansprache jedoch nicht enthalten.

c. *Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in Bukarest.*

Als Kardinal Döpfner im November 1971 zum Gegenbesuch nach Bukarest kam (1), waren erst gut vier Jahre vergangen, seit-

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 89 (1971) 1141-1167.

dem Patriarch Justinian den Ökumenischen Patriarchen vor zu bereitwilliger Annäherung an die Katholiken warnte. Die Begegnungen der Jahre 1967-1971 und der Austausch zwischen den Kirchen, der sich dank der hochoffiziellen Kontakte anbahnen konnte, ließen eine neue Atmosphäre aufkommen. Zwar war hinsichtlich der kirchentrennenden Fragen in der Zwischenzeit kein Wandel erfolgt; was 1967 an sachlichen Differenzen zwischen Orthodoxie und Katholizismus stand, war 1971 um nichts vermindert. Dennoch hatte sich viel geändert, wie sich an den Worten zeigt, die Patriarch Justinian an Kardinal Döpfner richtete. Nicht mehr dem, was die Gemeinsamkeit hindert, galt das Hauptaugenmerk; der Patriarch lenkte die Aufmerksamkeit nicht mehr allein auf das, was er den Katholiken vorzuwerfen hat. Vielmehr stellte er jetzt voran, was verbindet, und unterstrich, daß gerade die eigentliche Berufung der Kirche das Verbindende darstellt, denn Orthodoxie und Katholizismus bezeichnete er als gleichermaßen vom Heiligen Geist befähigt, die Menschen durch die Sakramente Christi zum Vater zu führen. Er sprach dann freilich sofort auch die trennenden Fragen an und rückte keineswegs ab von seinem früheren Hinweis auf die scharfe Grenze zwischen den beiden Kirchen, denn er nahm sie nach wie vor ernst und wollte sie von jedermann ernstgenommen wissen. Doch da er nun ausdrücklich hervorhob, daß auch jenseits der Grenze jener Lebensquell Christi fließt, aus dem seine, die orthodoxe Kirche ihre Kraft schöpft, mußte der Brückenschlag möglich erscheinen, auch wenn es für ihn noch einer längeren Bauzeit bedarf. Der Patriarch führte aus:

« Ohne Zweifel haben die orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche im wesentlichen dasselbe christliche Lehrgut und können sich aufgrund dieser Basis, die aus der goldenen Zeit des Urchristentums herstammt, gegenseitig betrachten und behandeln als Schwesterkirchen, die einander gleichrangig sind, da sie die nämlichen Vollmachten für das Heil ihrer Glieder besitzen. Dennoch ließ ihre lange Trennung, ihre Entwicklung unter verschiedenen historischen Bedingungen eine Reihe von Differenzen und Mißverständnissen entstehen, die nur beseitigt werden können, wenn man eine neue Atmosphäre schafft, in der es künftig auch zur praktischen Anwendung der Überzeugung kommt, daß sie Schwesterkirchen sind, wie das einzelne Repräsentanten beider Seiten ausgesprochen haben; wenn man also eine Atmosphäre schafft, in der alle Ursachen und Vorwände für Feindschaft und Verdächtigung zwischen ihnen weggeräumt werden. Zur Schaffung dieser Atmosphäre können gegenseitige

Besuche von Repräsentanten der Kirchen nützlich und hilfreich sein...

Zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche ist die Basis, die uns eint, sehr breit. Größtenteils stehen beide Seiten auf der gemeinsamen Grundlage des ungeteilten Christentums der ersten acht Jahrhunderte: auf der Grundlage des Glaubens, der von den sieben ökumenischen Konzilien formuliert wurde, auf der der Lehren der heiligen Väter, der gleichen hierarchischen und kanonischen Ordnung und des Vollzugs der nämlichen Sakramente.

Aufgabe der Zukunft ist es, entschiedene Anstrengungen zu machen, alles auszuräumen, was als unterschiedliche Interpretation dieser gemeinsamen Grundlage hinzukam. Bis dies erreicht wird, kann diese gemeinsame Basis uns aber als ein Ansporn dienen zu gegenseitiger Achtung, zu einem Verhalten im Geist der Liebe, zum Vermeiden von allem, was zum gegenseitigen Ärgernis gereichen könnte » (1).

d. *Eine rumänische Delegation in Rom.*

Nachdem es zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der katholischen Kirche in Österreich und in der Bundesrepublik zu Beziehungen von der geschilderten Art gekommen war, wurde auch der Brückenschlag zwischen Bukarest und Rom versucht. Schon 1968 hatte Kardinal Bea in einem Glückwunschschreiben zum 20. Jahrestag der Wahl des Patriarchen Justinian ausgeführt:

> « Wie immer auch die Vergangenheit war, wir wollen sie der Barmherzigkeit Gottes überantworten und uns gemäß der Mahnung des Apostels gänzlich dem zuwenden, was vor uns liegt, damit wir die Zukunft besser dem unergründlichen Plan des Vaters entsprechen lassen können, der uns veranlaßt, untereinander in voller Art Brüder zu werden, da Er uns in Seinem Sohn zu Seinen Söhnen machte » (2).

War auch damals die Zeit noch nicht reif, daß es sofort zu den Gesprächen gekommen wäre, die Kardinal Bea im Glückwunschschreiben erbat, so kam es während des Besuchs des Patriarchen Justinian in Deutschland zu einer Begegnung zwischen ihm und Kardinal Willebrands, und Anfang Oktober 1971 konnten die

(1) Ebenda, S. 1162.

(2) Das Sehreiben in: *BOR* 86 (1968) 537 f.

Patres J. Hamer und P. Duprey als Vertreter des Einheitssekretariats nach Bukarest reisen, um erste direkte Kontakte zu knüpfen (1).

Als Antwort auf diesen Besuch weilte vom 14. bis zum 24. März 1972 eine rumänische Delegation mit dem Bukarester Vikarbischof Antonie Plămădeală an der Spitze in Rom. Sie war zu Gast beim römischen Einheitssekretariat, und es kam auch zu einer Audienz beim Papst (2). Die Delegation absolvierte ein reiches Besuchsprogramm bei den verantwortlichen Kardinälen mehrerer römischer Dikasterien und bei verschiedenen kirchlichen akademischen Institutionen, und sie erhielt Gelegenheit, dem kirchlichen Leben der Diözese Rom zu begegnen. Größter Diskretion befleißigten sich beide Seiten betreffs des Problems der unierten Kirchen, das sich aber trotzdem erneut als unumgehbar erwies (3).

e. *Patriarch Justinian in Belgien.*

Während Patriarch Justinian im Mai 1972 zu Besuch bei Kardinal Suenens in Belgien weilte (4), kam es zu Ereignissen, deren Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen noch abzuwarten sind.

In Frankreich gibt es eine orthodoxe Gruppierung, die sich dogmatisch zur Orthodoxie bekennt, aber mit liturgischen Formen des Abendlands lebt. Ihre Gottesdienste wurden auf der Basis al-

(1) *BOR* 89 (1971) 997 bringt über diesen Besuch nur eine sehr kurze Notiz in der Chronik; über die Thematik der Aussprachen heißt es dort nur, daß P. Hamer über die Arbeit der Bischofssynode berichtete, die am 30. September zusammengetreten war. Sowohl von dem Treffen in Deutschland als auch von der Reise nach Bukarest wird berichtet in: *Œcuménisme* 1970, und in: *Œcuménisme* 1971. Rapports du cardinal Willebrands, président du Sécretariat pour l'Unité des chrétiens, in: *Documentation Catholique* 68 (1971) 613 und 69 (1972) 521.

(2) Von der Audienz berichtete der *Osservatore Romano* vom 19.3.72 auf der Titelseite, und die Delegation erlangte große Publizität; vgl. *Episkepsis* nr. 51 vom 28.3.1972, S. 2-4; *BOR* 90 (1972) 247-250; *ROC* 2 (1972) 1, 11-14; *Irénikon* 45 (1972) 240-242.

(3) Die Unausweichlichkeit des Problems und das Bemühen um Diskretion auf beiden Seiten ist in der oben erwähnten Berichterstattung des orthodoxen Pressedienstes Episkepsis besonders herausgestellt.

(4) Berichte in: *BOR* 90 (1972) 466-493; *Irénikon* 45 (1972) 272-274.

ten gallikanischen Erbes unter Hinzufügung von Elementen aus der byzantinischen liturgischen Tradition geschaffen; die Gläubigen sind meist Konvertiten aus der katholischen Kirche. Die Gemeinschaft konstituierte sich 1948 als « Union der katholisch-orthodoxen französischen Kultgemeinden ». Gegenwärtig führt sie die Bezeichnung « orthodox-katholische Kirche von Frankreich » (1). Nach mehrjährigen Verhandlungen zwischen ihr und dem rumänischen Patriarchat billigte die heilige Synode am 28. April 1972, daß die Gemeinschaft als autonome Diözese in den Verband des rumänischen Patriarchats aufgenommen würde, sobald ihre Generalversammlung den Anschluß ratifizierte. Der Ratifizierungsbeschluß erfolgte am 6. Mai 1972; als Patriarch Justinian am 8./9. Mai im Kloster Chevetogne weilte, überbrachten ihm Kleriker dieser Gemeinschaft die Ratifizierungsurkunde und huldigten ihm als ihrem Patriarchen. Am 11. Juni 1972 weihten Hierarchen aus Rumänien in Paris einen Nachfolger für den inzwischen verstorbenen Bischof Eugraphe Kovalesky (2). Zum rumänischen Patriarchat gehört somit eine autonome Gruppe, die ein orthodoxes Gegenstück zu den mit Rom unierten Orientalen bildet.

Bei dem gleichen Besuch, bei dem Patriarch Justinian die Huldigung der sich der Rumänischen Orthodoxen Kirche anschließenden Franzosen entgegennahm, wurde er von einem Pressevertreter unverblümt auch nach der mit Rom unierten rumänischen Kirche gefragt. Die Antwort, die der Patriarch auf die provozie-

(1) Vgl. *Irénikon* 45 (1972) 412-418; *The Inclusion of the Catholic Orthodox Church in France within the Canonical Authority of the Romanian Orthodox Patriarchate*, in *ROC* 2 (1972) 2,5-7; *Problèmes de l'Eglise orthodoxe en France*, in: *Episkepsis* nr. 57 vom 27.6.1972, S. 6-10. Die Gemeinschaft stand nacheinander unter der Jurisdiktion Moskaus (1948-1952), des russischen Exarchats des Ökumenischen Patriarchats in Paris (1953-1956), der russischen Auslandskirche (1957-1966). Von der russischen Auslandskirche wurde der Führer der Gruppe, Eugraphe Kovalevsky, am 11.11.1964 zum Bischof geweiht. Er brach 1966 mit der russischen Auslandskirche und trat in Unterhandlungen ein mit dem rumänischen Patriarchat; vgl. *Irénikon* 40 (1967) 242 und 406.

(2) Vgl. *BOR* 90 (1972) 686-688; *The Consecration and Enthronement of Bishop Germain of the Catholic Orthodox Church of France*, in: *ROC* 2 (1972) 2, 7-9 (die dem Bericht beigefügten Photos zeigen den neugeweihten Bischof in westlichen liturgischen Kleidern mit abendländischer Mitra und abendländischem Bischofsstab).

rende Frage erteilte, erregte weit über Belgiens Grenzen hinaus die Gemüter (1).

Der rasche Aufbau freundschaftlicher Beziehungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und dem Katholizismus hat sich nach den Ereignissen beim Besuch in Belgien verlangsamt. Durch weitere Pflege der Kontakte mit der altorientalischen (2), altkatholischen (3) und evangelischen (4) Christenheit und durch weitere intensive Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung (5) bewies die Rumänische Orthodoxe Kirche, daß ihr viel am weiteren Ausbau ökumenischer Beziehungen liegt (6). Und die katholische Kirche beweist nicht zuletzt durch Pflege des Kontaktes mit der Russischen Orthodoxen Kirche, daß sie ernsthaft über die Vergangenheit wegkommen möchte, wie Kardinal Bea nach Bukarest schrieb, denn auch im Jurisdiktionsbereich des russischen Patriarchen wurde eine unierte Kirche aufgelöst; doch ermöglichte die Russische Orthodoxe Kirche durch einen Synodalbeschluß vom Dezember 1969 größere Gewissensfreiheit, weil sich ehemalige unierte Gläubige nicht mehr ausdrücklich für orthodox erklären müssen, wenn sie zu den Sakramenten gehen (7). Den Ökumenikern

(1) Vgl. die Beiträge *Il Belgio, centro vitale dell'ecumenismo* und *La Chiesa Romena Greco-Cattolica,* in den Ausgaben vom 9. bzw. 11.6.1972 des *Osservatore Romano*; die Berichte in: *Herderkorrespondenz* 26 (1972) 362, und in: *Documentation Catholique* 69 (1972) 648.

(2) So konnte z.B. 1973 zum ersten Mal ein Theologe aus einer der altorientalischen Kirchen am Bukarester Theologischen Institut den Doktorgrad in Theologie erwerben; vgl. *ROC* 3 (1973) 4,11-13.

(3) Im Oktober 1972 reiste z.B. eine Delegation der Rumänischen Orthodoxen Kirche zur Weihe eines altkatholischen Bischofs nach Bern; vgl. *ROC* 2 (1972), 4, 21f.

(4) Vgl. z.B. die Konferenzen zwischen Theologen der orthodoxen und evangelischen Lehranstalten Rumäniens, von denen *ROC* 3 (1973) 17-22 berichtet.

(5) So wurde z.B. der Bukarester Vikarbischof und damalige Rektor des Bukarester Theologischen Instituts Antonie Plămădeală in die 1973 begründete 5-Mann-Kommission zur Reform des Ökumenischen Instituts in Bossey berufen; vgl. *ROC* 3 (1973) 1,2 f.

(6) Den Willen, die Beziehungen zur katholischen Kirche weiter zu pflegen, bekundet die Rumänische Orthodoxe Kirche z.B. auch dadurch, daß *ROC* unter der Überschrift « ökumenische Kontakte » regelmäßig über die Verbindungen zur katholischen Kirche berichtet, wenngleich es seit Mai 1972 zu keinen bedeutenden Aktivitäten mehr kam.

(7) Über diese Problematik vgl. unseren Beitrag *Interkommunion, eine Lösung des Uniertenproblems?* in: *Eucharistie – Zeichen der Einheit.*

in der katholischen und in der Rumänischen Orthodoxen Kirche bleibt die Aufgabe, sich mit Sinn für die Realitäten der inzwischen eingetretenen Situation zu stellen, damit die gegenseitigen Beziehungen der Kirchen nicht abkühlen, sondern eine Läuterung erfahren.

V. Der Ökumenismus als Thema der rumänischen Theologie

Die Kontaktnahme des rumänischen Patriarchats mit nichtorthodoxen Kirchen wurde von der rumänischen Theologie durch intensives Studium ökumenischer Fragestellungen begleitet.

a. *Übersicht über die einschlägigen Untersuchungen.*

Der eingangs zitierte Überblick über die dogmatische Theologie der Rumänischen Orthodoxen Kirche berichtet über Untersuchungen zu den « Möglichkeiten des Dialogs mit den großen Zweigen der gegenwärtigen Christenheit », die in den Jahren 1958-1970 vorgelegt wurden (1). An erster Stelle und am ausführlichsten beschäftigt er sich mit dem Katholizismus. Nach Ausführungen über den Wandel in der katholischen Kirche, der eine Öffnung für die ökumenische Bewegung herbeiführte, werden Arbeiten vorgestellt, die mehr der kontroverstheologischen Abgrenzung als der Vorbereitung eines Dialogs dienen. Es folgen Ausführungen über Studien, die sich auf die anglikanische Kirche beziehen. Nach Hinweisen auf die Beschäftigung der rumänischen Theologie mit dem Anglikanismus in der Zeit zwischen den Weltkriegen weiß der Überblick mit Vorzug von Aufsätzen zu berichten, die dogmatische Differenzen herausstellen. Ein kurzer Absatz verweist bezüglich der nicht-chalkedonischen Kirchen auf die rumänische Mitarbeit an den inoffiziellen Theologengesprächen zwischen der Orthodoxie und den Altorientalen und stellt fest, daß sich die rumänische Theologie in mehreren Aufsätzen zu der Auffassung bekenne, die Unterschiede zwischen diesen Kirchen seien mehr

---

Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion, Regensburg 1970, S. 113-124.

(1) *Ort* 23 (1971) 358-361.

verbaler als realer Natur (1). Hinsichtlich der Studien über den Altkatholizismus begnügt sich der Überblick mit der Feststellung: « Schließlich wurde der Dialog mit den Altkatholiken ebenfalls vorbereitet durch Gesamtstudien, in denen einige dogmatische Unterschiede herausgestellt sind ». Die Aufsätze, auf die man sich bezieht, beschäftigen sich mit dem Eucharistieverständnis der Altkatholiken, mit ihrer Position zum « filioque », mit ihrer Auffassung von der apostolischen Sukzession und mit der Frage, wie ernst sie die Einheit in der Lehre nähmen, da sie Interkommunion haben mit Kirchen anderer Konfession. Über Vorbereitungen auf einen Dialog mit evangelischen Kirchen weiß der Überblick nichts zu berichten.

b. *Der ökumenische Dialog aus rumänischer Sicht.*

Ausführlicher gibt der Professor des Bukarester Theologischen Instituts Ioan Coman in seinem Aufsatz *Grundlagen für die Haltung der Rumänischen Orthodoxen Kirche zum ökumenischen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen* (2) die Auffassung seiner Kirche zu den Problemen des Ökumenismus wieder. Zum Dialog als solchem schreibt er:

> « Die Rumänische Orthodoxe Kirche meint, es sei vorzuziehen, daß der Dialog innerhalb, nicht außerhalb des Ökumenischen Rats seinen Platz habe, damit er zu einem christlichen Zeugnis vor möglichst vielen, wenn nicht gar vor allen Brüdern werde... Zweiseitige Gespräche, die notwendig sind, werden nur den Weg für den Dialog im Angesicht aller öffnen... ».

Vier Konzeptionen vom Dialog zwischen den Kirchen unterscheidet Coman; doch nur zwei von ihnen fänden die Zustimmung seiner Kirche. Viel werde geredet von einem « Dialog der Liebe », der

(1) Ausführlich befaßt sich hiermit T. Seviciu in seiner Doktordissertation: *Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei în lumina tendinţelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă şi Vechile Biserici Orientale*, Timişoara 1973 (auch in: *Mitropolia Banatului* 22 (1972) 325-462). Er bekennt sich vorbehaltlos zu den Ergebnissen der genannten Theologengespräche und bestätigt, daß sie in der gesamten Rumänischen Orthodoxen Kirche auf Zustimmung stießen [Eine Inhaltsübersicht zur Arbeit von Seviciu in deutscher Sprache in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974) 350-353].

(2) *Ort* 22 (1970) 20-44.

dem theologischen Dialog vorangehen solle, weil letzterer vorzubereiten sei durch volle Ergebenheit gegen den einzigen Herrn Jesus Christus und durch gegenseitige Achtung vor den jeweiligen Traditionen.

> « Dieser Dialog, der auch vom Ökumenischen Patriarchat und von der römisch-katholischen Kirche vorgeschlagen wird, würde den Eintritt in eine geistliche und sakramentale Gemeinschaft vor der Verwirklichung der Vereinigung im Glauben bedeuten. Ein solcher Dialog würde natürlich darauf zielen, den theologischen Dialog zu ersetzen und entspräche weder dem Geist noch der Struktur der Orthodoxie, für die die geistliche und die eucharistische Gemeinschaft das Festhalten an ein und denselben Glaubenswahrheiten zum Ausdruck bringt. Eine Gemeinschaft von solcher Art führte den dogmatischen Indifferentismus herbei ».

Auch habe man einen « Dialog der Koexistenz » vorgeschlagen, der eine Anerkennung der bestehenden Zustände auf der Basis minimaler dogmatischer Übereinstimmung bedeute oder höchstens eine Föderation von Kirchen erstrebe, die der « Branch-Theorie » entspräche.

> « Koexistenz, wie sie die Staaten der Welt heute praktizieren, ist ein 'status quo', den einige auf die Kirchengeschichte anwenden möchten. Wenn aber der Ökumenismus eine Situation, festschreibt . . . , welche die Christen als ein Unglück betrachten, bringt er nichts ein für das Ideal der christlichen Einheit und verdient es nicht, daß wir uns mit ihm befassen ».

Heute möglich und zugleich wirksam sei ein « Dialog des Dienens » auf der Basis eines praktischen Christentums.

> « Er ist eine Form allgemeiner interchristlicher Zusammenarbeit und dient den großen Idealen der Kirche und den Erwartungen der zeitgenössischen Menschheit ».

Wie Patriarch Justinian versichere, führe der « Dialog des Dienens » zum « theologischen Dialog ».

> « Der eigentliche theologische Dialog, der realistisch die grundlegenden Probleme aufsuchen muß, die heute die Christen trennen, und die ganze Thematik des zeitgenössischen christlichen Lebens einzubeziehen hat, ist der entscheidende Dialog, für den sich die Rumänische Orthodoxe Kirche einsetzt, da die Vereinigung der Kirchen nicht auf Konfusion oder Ungenauigkeiten in der Lehre, auf elastische Formeln oder auf ein 'wesentliches Minimum' gegründet sein kann. Es ist dies ein schwieriger, unbequemer, anspruchsvoller Dialog ums Wesen, aber auch entscheidend und tatsächlich fruchtbar ».

Für diesen Dialog bedürfe es der Gleichberechtigung aller gemäß dem Geist des Evangeliums, das alle als Söhne und Töchter desselben Vaters einander gleich stelle.

> « Doch ist keine Rede von einer objektiven Gleichheit in dem Sinn, daß alle Positionen von gleichem Wert wären, von einer Gleichheit, die durch falschen Irenismus geboten wäre und zu Relativismus und Konfusion führte; vielmehr ist die Rede von einer Gleichheit in gegenseitiger Achtung zwischen den Kirchen als solchen, die füreinander ihr Zeugnis vorbringen. Es müßte ein Dialog sein, bei dem jeder Teil mit Respekt auf den anderen hört und dabei auch der Hierarchie der Lehrwahrheiten Rechnung trägt ».

Auch sei eine günstige Atmosphäre Voraussetzung. Deswegen müsse dem Prosyletismus eine Absage gegeben werden; es dürfe beim Dialog weder Sieger noch Besiegte geben; Schrift und Tradition seien das wichtigste Instrumentarium; und der Geist der Frömmigkeit dürfe nicht durch Wissenschaft verdrängt werden.

Sodann behandelt Coman die Rolle der orthodoxen Kirche in der Ökumene. Er umreißt das Selbstverständnis der Orthodoxie wie folgt:

> « Die orthodoxe Kirche hat und bewahrt seit der apostolischen und patristischen Zeit eine ökumenische Beschaffenheit, die aus ihren nationalen Kirchen eine unerschütterliche, monolithische Einheit und Einmütigkeit schafft, wie sich bei den Panorthodoxen Konferenzen von Rhodos und Chambésy bewies und wie sich in den interchristlichen Gremien zeigt, an denen sie teilnimmt. Die Orthodoxen sind überzeugt, daß ihnen durch Gottes Gnade die Rolle zukommt, den wahren, reinen Glauben zu verteidigen, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen; sie wahren die lebendige Kontinuität mit der alten Kirche, mit der Tradition der Apostel und mit den heiligen Vätern, und sie glauben, es schuldig zu sein, daß sie im gegenwärtigen geteilten und desorientierten Christentum von dieser ursprünglichen und unveränderten Tradition Zeugnis geben ».

Die Orthodoxie habe keine « verlorene Einheit » zu suchen, sie sei identisch mit der ökumenischen Urkirche, da sie in Dogma und Liturgie die apostolische und patristische Tradition unverfälscht fortsetze. « Die Orthodoxie ist nicht *eine* Kirche, sondern *die* Kirche », schreibt Coman, bekennt sich aber dann sofort zu der Auffassung, daß die Orthodoxie als Lösung des ökumenischen Problems nicht eine Bekehrung der anderen Kirchen zu ihr in ihrer historischen Gestalt verlange, sondern daß sie die Kirchen

aufrufe, « sie sollten die Orthodoxie in sich selbst finden, indem sie unentwegt nach jener einen Tradition der apostolischen Kirche suchen, von der sie herkommen und die ihnen nicht erlaubt, getrennt zu bleiben ». Schließlich stellt Coman fest:

> « Durch ihre Anwesenheit im Ökumenischen Rat ist die orthodoxe Kirche Zeugin für die volle apostolische Wahrheit und Bewahrerin aller göttlichen Gaben der einen Kirche. Sie hat die Aufmerksamkeit des zeitgenössischen Bewußtseins für den wahren Ökumenismus aufgeschlossen, indem sie die ökumenische Bewegung von einem falschen Ökumenismus wegführte... ».

Zuletzt wendet Coman sich dem Dialog der Orthodoxie mit den verschiedenen Kirchen im einzelnen zu. Er informiert über den Verlauf der Gespräche mit den Altorientalen und schließt den Abschnitt mit dem Bemerken, daß schon im 12. Jahrhundert der armenische Katholikos Nerses Schnorhali die Vereinbarkeit der chalkedonischen mit der nichtchalkedonischen Christologie aufgezeigt habe (1) und daß die Rumänische Orthodoxe Kirche auf dieser Basis weiterzubauen empfehle. Vor größeren Schwierigkeiten stehe der Dialog mit der anglikanischen Kirche, denn in ihr gebe es drei Traditionen, eine katholische, eine evangelische und eine liberale, und die Anglikaner übten Interkommunion mit reformatorischen Kirchen. Von den Altkatholiken habe die orthodoxe Kommission, die für den Dialog mit ihnen gebildet sei, ein Glaubensbekenntnis erbeten (2), denn sie habe festgestellt,

> « daß einige wesentliche Unterschiede bestehen zwischen der Lehre beider Kirchen, daß einige Unklarheiten bei bestimmten Glaubensartikeln bestehen und Hindernisse bei anderen (wie z.B. die Interkommunion der Altkatholiken mit protestantischen Kirchen) und daß auch einige Übereinkünfte (3) ... unvollständig und oberflächlich sind ».

(1) Zu den damaligen Unionsverhandlungen vgl. E. Chr. SUTTNER, *Eine « ökumenische Bewegung » des 12. Jahrhunderts im Vorderen Orient und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali*, in: *Κληρονομία* 7 (1975) 87-97.

(2) Im Juni 1970, nachdem Comans Artikel erschienen war, ließ die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz dem Ökumenischen Patriarchen einen « Glaubensbrief » und eine « Erklärung zur Filioque-Frage » überreichen; beide Texte in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 61 (1971) 65-70; ebenda S. 71-74 der Bericht über die Sitzung der orthodoxen Kommission, die die Dokumente studierte.

(3) Gemeint sind Übereinkünfte bei früheren orthodox-altkatholischen Gesprächen.

Auch vom Dialog mit den Protestanten handelt Coman. Er stellt gleich eingangs fest, daß die große Uneinigkeit auf protestantischer Seite einen Dialog, der reale Ergebnisse brächte, nicht zulasse. Bilaterale Gespräche einzelner protestantischer mit einzelnen orthodoxen Kirchen mögen, wenn sie besonnen begonnen werden, nützlich sein. Doch sei sehr große Geduld und genaue gegenseitige Kenntnis dafür erforderlich, damit keine überstürzten Resultate erwartet würden. Mehr Raum als alle Ausführungen zu den bereits benannten Kirchen zusammen nimmt ein, was Coman über den Dialog mit der katholischen Kirche schreibt. Ausführlich zeigt er auf, was ihm das Gespräch zu erschweren scheint, und benennt zahlreiche Punkte, die Katholizismus und Orthodoxie einander näher bringen. Doch dürfte eine umfassendere Kenntnis des Katholizismus erforderlich sein als jene, die dem Aufsatz zugrunde liegt, wenn sich das Gespräch über Vorfragen hinausbewegen soll.

Schließlich bekennt sich Coman nochmals zum « Ökumenismus des Dienstes » und hebt im Schlußwort hervor:

> « Unsere Kirche betrachtet die ökumenischen Probleme nicht nur als eine reine Frage der Kirchen, sondern als eine von internationalem und weltweitem Interesse, denn die Kirchen sind in der Welt und gehören zur Welt. Die ganze christliche Welt muß Interesse finden und sich engagieren, um mitzuhelfen bei der Einigung der Christen, welche die Bedingungen und Bestrebungen für eine Einigung der ganzen Welt hervorbringen wird ».

c. *Die Einheit in der Vielgestalt aus rumänischer Sicht.*

Zur Frage, inwieweit die Orthodoxie Verschiedenheit im kirchlichen Erbe als mit der einen heiligen Tradition der Kirche vereinbar betrachtet, gibt ein Aufsatz des Bukarester Dogmatikers Dumitru Stăniloae (1) Aufschluß, obzwar er nicht unmittelbar im Blick auf eine Reintegration der Christenheit und die dabei zu erwartende Zusammenführung legitimer, die Einheit nicht sprengender Eigenheiten verfaßt ist, sondern sich auf Einheit und Verschiedenheit zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen bezieht, die stets in voller Gemeinschaft miteinander standen. Stăniloae umschreibt die heilige Tradition folgendermaßen:

(1) D. Stăniloae, *Unitate şi diversitate în tradiţia ortodoxă*, in: *Ort* 22 (1970) 333-346.

« Durch die Tradition überliefert sich der ganzheitliche apostolische Geist und die ganzheitliche apostolische Art, mit Christus in Verbindung zu treten und in Verbindung zu bleiben, eine Art, die nicht leer bleibt von Christus, vielmehr teilt sich Christus selbst durch sie ununterbrochen und in ganzheitlicherer Weise mit, als er sich mitteilt bei bloßem Wiederholen und Vertiefen der Worte des apostolischen Kerygmas. Deshalb muß die Definition 'Traditionis christianae est Christum tradere' folgendermaßen erweitert werden, damit sie ihren orthodoxen Sinn zum Ausdruck bringt: 'Traditionis christianae est Christum tradere et per eam Christum semetipsum communicari' ».

Doch nur die wahre Tradition könne solches gewährleisten, und nur dann könne von wahrer Tradition die Rede sein, wenn sie all das umfasse, was die Verbindung der Urkirche mit Christus mit eingeschlossen habe. Die Selbstoffenbarung Christi, die der Urkirche zuteil wurde, und die Weise, in der die Urkirche mit Christus verbunden war, werde weitergegeben, wo sich die wahre Tradition finde.

« Den Inhalt der Tradition macht also sowohl das aus, was die Apostel von Christus an Erkenntnis über Ihn erlangten, als auch die Art und Weise, in der sie und die ersten Christen Christus aufnahmen und Ihn lebten im Bekenntnis des Glaubens, in den heiligen Sakramenten, in der hierarchisch-sakramentalen Organisation der Kirche, im Kult und im christlichen geistlichen Leben. Insbesondere wurde diese Art und Weise nicht gänzlich in den Evangelien und in anderen Schriften des neuen Testaments fixiert, sondern verblieb hauptsächlich in der Praxis, die von der ersten Christengeneration in der Kirche überliefert ist ».

Kürzer kann es Stăniloae so ausdrücken:

« Das getreue Gedenken des Werkes Christi und Sein aktuelles Leben im Heiligen Geist bildet das Ganze, das man Tradition nennt ».

Da für alle Zeiten und für alle Generationen Christus derselbe und auch sein Wirken im Heiligen Geist dasselbe bleibe, gewähre die Tradition eine ununterbrochene Teilhabe an demselben Christus über den Wechsel der Generationen und Zeiten hinweg.

« Die Einheit der Tradition in der Orthodoxie ist das ganzheitliche Leben derselben Offenbarung, desselben Christus in der gesamten Kirche und zu allen Zeiten, angefangen von den Aposteln her ».

Die eine Tradition werde aber nicht immer in vollendeter Reinheit gelebt; dann bedürfe es der Reform. Wäre der Mangel sehr groß,

könne die Reform sogar die Ausdrucksmittel der Tradition entscheidend erneuern. Auch dann käme es zu einer Erneuerung, wenn ganz neue Probleme aufträten, die von einer entscheidenden kulturellen Umwälzung aufgeworfen wurden. Da in Christus alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen lägen (Kol. 2,3), ergäbe sich von ihm her stets auch die treffendste Antwort auf alle Probleme, ganz gleich aus welcher Zeit und aus welcher Kultur sie entstammten.

Auf drei Ursachen gehen nach Stăniloae die Unterschiede in der Art, die Tradition zu leben, zurück, die sich heute zwischen den orthodoxen Kirchen feststellen ließen. Diese Ursachen seien: Überlieferungen der einzelnen Völker; Unterschiede im Charakter der orthodoxen Völker; besondere historische Umstände, unter denen einzelne Völker lebten.

Die Kirche habe manche Überlieferungen, die sie aus der vorchristlichen Zeit der einzelnen Völker bei ihnen vorfand, verklärt und manchmal sogar in den Kult aufgenommen, häufiger noch als Volksbrauch in enger Verbindung mit dem Kult fortpflegen lassen.

> « Sicher besteht — und muß auch bestehen — eine Spannung zwischen diesen Volksüberlieferungen und der christlichen apostolischen Tradition. Einerseits verlangt letztere danach, in ihrer Reinheit gelebt zu werden, andererseits kann die Kirche, weil Christus einen Einfluß auf den ganzen Kosmos hat — und unter Kosmos verstehen wir nicht nur die physische Welt, sondern auch die Volksseele, die sich im Lauf der Geschichte ausbildet — keine Trennung ihrer Lehre und ihres geistlichen Lebens vom Ganzen der Volksseele und von ihren Ausdrucksformen erreichen. Zwangsläufig muß sich die apostolische Tradition bis zu einem gewissen Grad auch in geschichtlich bedingten Volksüberlieferungen ausdrücken ».

Es sei aufgegeben, die gegensätzlichen Notwendigkeiten zum Ausgleich zu bringen, so daß die Verbindung bleibe zum einen und wahren Christus und auch die Verbindung zur jeweiligen Menschenwelt.

Die Unterschiede im Charakter der Völker brächten es mit sich, daß die Akzente innerhalb der einen heiligen Tradition unterschiedlich gesetzt würden.

> « Solche unterschliedliche Akzente sind nicht nur nicht zu bedauern, soferne sie sich innerhalb des Rahmens ganzheitlicher Bindung an Christus halten, sondern müssen als etwas betrachtet

werden, was sich gegenseitig ergänzt und miteinander umso besser den verborgenen Reichtum Christi zur Geltung bringt. So ergänzten sich in der Vergangenheit die theologischen Schulen von Alexandrien und Antiochien oder die Schriften der östlichen Väter, die sich der Begriffsweilt der griechischen Philosophie bedienten, und die Schriften der westlichen Väter, die sich der Begriffswelt des römischen Rechts bedienten, um von verschiedenen Gesichtspunkten her dieselbe Lehre vom Heil in Christus, dieselbe apostolische Tradition auszudrücken. So könnten sich in einer wiedervereinigten Kirche das mehr mystische und mehr ontologische Verständnis ergänzen mit dem mehr rationalen Verständnis vom gleichen Heilsmysterium; ersteres mehr dem christlichen Osten zu eigen, letzteres mehr dem Westen; ersteres mehr die Tiefe des menschlichen Lebens in Gott zum Ausdruck bringend, letzteres mehr die geordneten Zeugnisse des gläubigen Menschen und seine Wirkungen im sozialen Bereich... ».

Als Auswirkungen historischer Umstände zählt Stăniloae Unterschiede auf zwischen der Kirchenverfassung solcher orthodoxer Kirchen, die im Habsburger Reich lebten, und anderer Kirchen, denen dies nicht beschieden war; unterschiedliche theologische Strömungen in ein und derselben Kirche aufgrund verschiedener Einflüsse von außen zu verschiedenen Zeiten; Unterschiede in der Behandlung der nichtorthodoxen Kirchen durch orthodoxe Landeskirchen und in der Bewertung ihrer Sakramente durch die Orthodoxie. Schließlich stellt Stăniloae noch fest, daß zur Zeit überall in der Orthodoxie die Tendenz bestehe, auf eine Periode des Auseinandergehens eine Periode der Vereinheitlichung folgen zu lassen, die zu einer volleren Einheit im Geist der Tradition der ursprünglichen Kirche hinführe, daß dabei aber in einzelnen Sektoren durchaus Unterschiede bestehen bleiben, ja in einzelnen Punkten sogar neue aufbrechen könnten.

d. *Die Konsequenzen aus der neuen Sicht für die Vorbereitung der großen panorthodoxen Synode und für die Katechese.*

Der Austausch mit nichtorthodoxen Kirchen, den die Orthodoxie aufnahm, hat auch auf die Vorbereitung zur Panorthodoxen Synode Einfluß (1). Besonders gilt dies für die Vorarbeiten zu einer

(1) Zum Stand der Vorbereitungen vgl. H. M. Biedermann, *Projekt mit vielen Hindernissen*, in: *Herder-Korrespondenz* 27 (1973) 519-524; Damaskinos Papandreou, *Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode*, in: *Una Sancta* 29 (1974) 161-165.

Vorlage über die kirchliche Ökonomie (1); denn die Ausübung der kirchlichen Ökonomie ist immer dann von großem Ausschlag, wenn die Orthodoxie die in nichtorthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente anerkennt. Die Theologen der Rumänischen Orthodoxen Kirche, deren Patriarch vor Kardinal Döpfner die Gleichwertigkeit der Sakramente der Katholiken mit denen der Orthodoxen anerkannt hatte, bemühten sich, in den Entwurf die rumänische Auffassung einzubringen, die mancherorts in der Orthodoxie geteilt, von anderen orthodoxen Kreisen aber auf das Entschiedenste abgelehnt wird (2). Die Erwägungen der Rumänen zu diesem Thema fanden einen Niederschlag im Aufsatz des verstorbenen Bukarester Kirchenrechtlers Liviu Stan über Ökonomie und Interkommunion (3).

Stan geht davon aus, daß Gottes Heilswille durch die kanonischen Grenzen der Orthodoxie nicht eingeengt ist, und daß deshalb der Heilsauftrag der Kirche diese verpflichte, nicht nur in einer von kirchlichen Satzungen geregelten Weise für ihre eifrigen Glieder, sondern darüber hinaus in größtmöglichem Entgegenkommen für die Fernstehenden Sorge zu tragen. Darum müsse die Orthodoxie alle heilsamen Akte, die von Christen außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft gesetzt werden, insbesondere deren Sakramente, gemäß Ökonomie anerkennen und, wenn nötig, ergänzen. Sie habe das Recht und die Pflicht, dies zu tun, auch wenn sie bei diesen Christen nicht das Bekenntnis der voll entfalteten Glaubenslehre vorfände, das sie bei Anwendung der strengen Normen fordern müßte, sondern nur die Basis eines kurzen, auf wenige Aussagen beschränkten Bekenntnisses zum erlösenden Glauben.

Die Diskussion zu dogmatischen Fragen, besonders zu solchen der Ekklesiologie, die durch die Vorlage der Rumänen in der Orthodoxie ausgelöst wurde (4), macht hinreichend deutlich, daß

(1) Die Vorlage in deutscher Übersetzung in: *Una Sancta* 28 (1973) 93-102. Die Vorarbeiten zu dieser Vorlage waren der Rumänischen Orthodoxen Kirche anvertraut worden.

(2) Hierzu vgl. den oben S. 94, Anm. 3, benannten Aufsatz.

(3) L. STAN, *Iconomie şi intercomuniune*, in: *Ort* 22 (1970) 5-19; englische Übersetzung: *Economy and Intercommunion*, in: *Diakonia* 6 (1971) 202-220. (In Anm. 2 des Aufsatzes benennt Stan die Mitglieder der rumänischen Arbeitsgruppe, der die Vorarbeiten zur Vorlage anvertraut waren.)

(4) Metropolit Damaskinos Papandreou, der Sekretär der Vorbereitungskommission für die Panorthodoxe Synode, benannte in dem oben

durch das ökumenische Engagement ein Aufbruch in der Orthodoxie erfolgte, dessen Nachwirkungen im gesamten kirchlichen Leben beobachtet und demgemäß auch in den Publikationen fast aller theologischer Disziplinen aufgespürt werden könnten. Eine solcherart ausgedehnte Beschäftigung mit allen neueren Lebensäußerungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche sprengte unseren Rahmen. Nur ein Verweis auf einen Katechismus, den die rumänische Orthodoxie 1971 publizieren konnte (1), soll folgen, denn dieser Katechismus zeugt von dem Bemühen der Rumänen, ein neues, dem Ökumenismus aufgeschlossenes Bewußtsein auch beim Kirchenvolk heranreifen zu lassen.

Im 6. Kapitel des Katechimus, das der Kirchengeschichte gewidmet ist, heißt es, daß beim großen Schisma die Kirche zweigeteilt wurde in eine Kirche des Westens und eine des Ostens (2). Ausdrücklich bekennt sich der Katechismus zur Fortentwicklung auch der orthodoxen, nicht nur der katholischen Kirche:

> « In Ausschließlichkeit hier 'orthodox' und dort 'katholisch' geworden, werden die zwei großen Kirchen des Ostens und des Westens um so mehr ihren eigenen Weg gehen, unbeschadet ihres gemeinsamen Kerns. Das christliche Leben aber stagnierte nicht, sondern bereicherte sich, indem es unterschiedlicher wurde» (3)

Das dogmatische 7. Kapitel des Katechismus hat hinsichtlich der sogenannten monophysitischen Kirchen die ausdrückliche Anmerkung, daß ihr Monophysitismus nur terminologischer, nicht sachlicher Art sei.

Im Katechimus, den das rumänische Patriarchat 1952 edierte (4), hieß es:

> « Glieder der streitenden Kirche sind alle, die durch die heilige Taufe in sie eintraten, mit Ausnahme der Häretiker, Schismatiker und Apostaten, die sich selbst aus der Kirche ausschlossen » (5).

S. 112, Anm. 1, erwähnten Aufsatz eine Reihe solcher grundsätzlicher dogmatischer Themen.

(1) *Învăţătura creştină ortodoxă*, in: *Mitropolia Banatului* 21 (1971) 10-134. (Auch als Separatdruck erschienen).

(2) Ebenda S. 33.

(3) Ebenda S. 34.

(4) *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, Bukarest 1952.

(5) Ebenda S. 162.

Die Antwort auf die Frage, weshalb die Kirche « die eine » heiße, hob an: « Weil der Erlöser eine einzige Kirche gründete... » (1). Einheit und Einzigkeit wurden in der Kirchenlehre jenes Katechismus wie Synonyme behandelt, und er antwortete auf die Frage, ob beim « Loslösen der westlichen Kirche von der östlichen » die Kirche selbst entzweit worden sei, daß die Einheit (Einzigkeit) der Kirche nicht gestört werden könne, wenn es auch noch so viele und bedeutsame Häretiker gebe, die sich von ihr abspalten (2). Nach der theologischen Wertung, die die Gemeinschaften jener Abgespaltenen verdienen, hatte der damalige Katechismus überhaupt nicht gefragt. Der neue Katechismus schweigt über die Grenzen der Kirche, und er nennt sie « die eine », weil ein Gott ist, ein Haupt und Fundament, Jesus Christus, ein Ziel, ein Glaube, eine Hoffnung und eine Liebe. Er führt aus:

> « Die Kirche ist eine und infolgedessen eine einzige. Angesichts der Tendenzen von Korinth, verschiedene Gruppen zu begründen, fragt der heilige Apostel Paulus: 'Ist etwa Christus geteilt?' Die historischen Formen, in die sich die Kirche kleidete, und ihre Relativität führten zur Schaffung von Kirchen, später von Konfessionen und verschiedenen Denominationen, die aber nicht an den absoluten Charakter der Einheit rühren » (3).

* * *

Die vorliegende Dokumentation wollte aus authentischen Quellen erheben, welche Position die offiziellen Repräsentanten der Rumänischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenismus einnehmen, wie sie zu bestimmten, mit der ökumenischen Problematik eng verknüpften Fragen stehen, und welche einschlägigen Themen sich während der Amtszeit des Patriarchen Justinian als besonders dringlich erwiesen; sie will mithelfen, daß die Haltung der rumänischen Orthodoxie besser verstanden und der Wandel, der in Rumänien erfolgte, bekannt wird. Dieses bescheidene Ziel wurde gewählt, weil es verstiegen wäre, aufgrund der hier vorgelegten Materialien die ökumenische Position der rumänischen Kirche

(1) Ebenda S. 163.
(2) Ebenda S. 165.
(3) *Mitropolia Banatului* 21 (1971) 58. Für weitere Ausführungen über den Katechismus vgl. E. Chr. SUTTNER, *Rumänische Katechismen*, in: *Kirche im Osten* 16 (1973) 127-137.

abschließend würdigen zu wollen. Eine Würdigung dürfte sich nicht nur auf offizielle Stellungnahmen stützen, sondern müßte auch nach der Rezeption fragen, die der Auffassung der Hierarchen und Theologen beim einfachen Klerus und im Kirchenvolk zuteil wurde. Sie müßte die hier zusammengestellten Aussagen mit der Ekklesiologie und Soteriologie der Hierarchen und Theologen, von denen sie stammen, in Verbindung bringen, damit die theologischen Implikationen deutlich werden. Außerdem gälte es, die äußeren Lebensbedingungen der rumänischen Kirche, die manches erzwingen und anderes unmöglich machen, in rechter Weise in Anschlag zu bringen, damit sich das eigentlich Intendierte von dem nur Zugelassenen abhebt. Schließlich haben einige der stark in den Vordergrund gerückten Themen bei den Rumänen bereits eine lange Vorgeschichte, die gut bedacht werden müßte, während andere Themen für die Rumänen erst im Lauf der geschilderten Kontaktnahme unausweichlich wurden und deshalb im Kontext des Lebens und der Theologie jener Kirchen studiert werden müssen, bei denen sie aufbrachen. Da die Dokumentation diesen Notwendigkeiten nicht Rechnung tragen kann, ohne uferlos zu werden, beschränkt sie sich, anhand amtlicher Stellungnahmen die Schritte aufzuzeigen, welche die Rumänische Orthodoxe Kirche aus der ihr aufgezwungenen Isolation wieder herausführte, und die Schwierigkeiten einfach zu benennen, die sich dabei in den Weg stellten.

Würzburg

Ernst Chr. SUTTNER

L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe

NIKOLAI DMITREVICH USPENSKY, « Чин Всенощного Бдения в Греческой и Русской Церкви » LENINGRAD 1949.

MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ACADÉMIE ECCLÉSIASTIQUE DE LENINGRAD

Dans cette même revue (¹), nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'intérêt que revêtait cet ouvrage d'un des disciples directs d'A.A. Dmitrievsky (²) qui est depuis vingt-cinq ans le titulaire de la chaire de Liturgie à l'Académie Ecclésiastique de Leningrad.

N. Uspensky est connu surtout grâce à ses recherches et publications dans le domaine de l'histoire de la musique russe ancienne (³). Ses mérites comme liturgiste sont bien connus à des générations de prêtres et d'évêques de son Eglise à qui il a su trasmettre la passion héritée de Dmitrievsky pour l'étude à la fois critique et bienveillante de l'histoire de la liturgie byzantine. Il risquerait cependant de rester peu connu des liturgistes occidentaux, même si son étude sur les vêpres byzantines a eu les honneurs d'ouvrir la série des *Travaux Théologiques* du Patriarcat de Moscou (⁴). En présentant son ouvrage inédit sur l'office de la *agrypnia*, nous ne prétendos pas uniquement rendre justice

(¹) *Or.Chr.Per.* 37 (1971) 408; 39 (1973) 80.

(²) N. USPENSKY, *Из личных воспоминаний об А. А. Дмитриевском* (*Souvenirs personnels concernant A. A. Dmitrievsky*), dans *Богословские Труды* (Patriarcat de Moscou) 4 (1968) 85-89.

(³) N. USPENSKY, *Древне-русское певческое искусство*, Moscou 1965 et 1971; *Образцы древне-русского певческого искусства*, Leningrad 1968 et 1971.

(⁴) N. USPENSKY, *Православная Вечерня. Историко-литургический очерк*, dans *Богословские Труды* 1 (1960) 7-52.

à l'Auteur, mais nous désirons aussi attirer l'attention des historiens de la liturgie sur une étude synthétique et critique de tout ce qui sur la question a été écrit en Russie avant 1917. L'A. a pu aussi profiter des manuscrits de la Bibliothèque Publique de Leningrad, riche en matériaux provenant de l'Orient aussi bien que de Novgorod, la métropole religieuse du Nord, héritière des traditions de Constantinople. A l'A. manque toutefois la connaissance d'une grande partie de ce qui a été fait et écrit en Occident ces derniers temps. C'est un inconvénient certain qui se fera surtout remarquer lorsqu'il analysera des documents depuis longtemps connus et étudiés par les liturgistes occidentaux, comme par exemple les récits d'Egérie; mais cela même aura son côté positif: certains de nos lieux communs pourront être revus dans une autre optique. Il faudra tenir compte aussi des conditions très difficiles dans lesquelles le travail a été rédigé, celles de la ville de Leningrad pendant le blocus de la dernière guerre.

Les mille pages de l'ouvrage se répartissent entre l'introduction, huit chapitres et un appendice.

Introduction

L'office de l'*agrypnia* (1), dont traite le 2e chapitre du *Typikon de Saint-Sabas*, toujours en vigueur dans l'Eglise Russe, est composé des deux offices décrits dans le 7e chapitre du même livre: la grande *vechérnia* (vêpres) et l'*útrenia* avec *polyeleos* (matines festives). Selon le même Typikon, dans les petites églises, on peut célébrer ces deux offices séparément, à leurs heures habituelles, l'*agrypnia* restant cependant la forme idéale de célébration la veille des dimanches et des grandes fêtes.

D'autres éléments sont propres à l'*agrypnia* et ne proviennent ni des vêpres ni des matines, tels: la procession litanique (*litî*) à la

(1) Nous traduirons toujours par veillée nocturne le terme russe всенощное бдение ou всенощная (littéralement veillée de toute la nuit) qui correspond au grec *agrypnia*, terme dont nous nous servirons chaque fois que l'Auteur lui-même le fera. Remarquons en passant que la *pannychis* est un office totalement différent de notre veillée nocturne; cf. M. Arranz, *Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la « Panikhida » des défunts*, dans *Or.Chr.Per.* 40 (1974) 314-343 et 41 (1975) 119-139.

fin des vêpres et la bénédiction de la nourriture qu'on prend entre les vêpres et les matines (ch. 2,3,4,5,7 du Typikon). Ces éléments, ainsi que la célébration de l'*agrypnia* elle-même, n'appartiennent donc pas au cursus journalier. Un premier problème à résoudre consistera à découvrir la raison d'être historique de cette veillée nocturne qui englobe et modifie les deux offices principaux de la journée dominicale et festive.

Une note caractéristique de cet office est encore sa durée: il doit commencer, d'après le Typikon, peu après le coucher du soleil et finir à son lever, le matin suivant. L'*agrypnia* a donc une durée relative, dépendant de la durée de la nuit elle-même. Cette relativité s'accentue encore si l'on tient compte de la différence des latitudes. La version slave du Typikon s'en remet au jugement du supérieur, la longueur des jours et des nuits étant chose bien plus relative dans la Russie du nord qu'en Palestine, lieu d'origine du Typikon. Cette différente durée de l'*agrypnia* entrainera aussi des rubriques élastiques. D'où un second problème à résoudre: jusqu'à quel point cette élasticité des rubriques peut-elle s'appliquer à d'autres circonstances, telle par exemple l'insuffisance du nombre de lecteurs et de chantres devant assurer un si long office. Ce problème est fortement ressenti de nos jours où l'*agrypnia* est généralement abrégée pour des raisons pastorales.

Une difficulté majeure pour l'étude de ces deux problèmes est l'absence de documents dans le premier millénaire. Les plus anciens documents sur l'*agrypnia* sont du XIIe s.: ce sont les mss *Hagios-Stavros 43* (1) et *Sinaï gr. 1095* et *1096* (2). Pas de renseignements non plus chez les Pères, ni même chez les liturgistes byzantins comme Sophrone de Jérusalem, Maxime le confesseur

(1) A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, « *Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας* » (= *Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* II) 1-254, St. Pétersbourg 1894. N.B. Le titre « typikon » est de l'éditeur, le document manque de titre; en fait, il s'agit plutôt d'un triôdion que d'un typikon. Un commentaire et une critique à cette édition de *Hagios-Stavros 43* est l'ouvrage de A. DMITRIEVSKY, *Древнейшие Патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907. Cf. du même: *Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX-X в.*. Kazan 1894.

(2) A. DMITRIEVSKY, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока* I, Kiev 1895; II, Kiev 1901; III, Petrograd 1917. Ici III, 20 et 65.

ou Germain de Constantinople. Il faut se contenter de témoignages indirects sur l'existence de l'*agrypnia* avant le XII[e] s.

Plusieurs auteurs ont tenté la voie hasardée de la déduction logique dans l'histoire de la liturgie. Gorsky et Nevostruev en 1869, dans leur catalogue des mss de la Bibliothèque Synodale de Moscou, dans la description du *Trébnik 371/675* (1), mettaient ainsi en rapport les données de ce codex avec l'office chanté ou ᾀσματικὴ ἀκολουθία, alors seulement connu par la description de Syméon de Thessalonique. Leur idée était reçue par Mansvetov qui en 1880, dans son livre *Au sujet de l'office chanté* (2), étudiait les offices des vêpres, des matines, de la tierce-sexte et de la *pannychis* décrits par Syméon de Thessalonique, en se basant sur un grand nombre de documents conservés dans différentes bibliothèques moscovites.

Le sujet du travail d'Uspensky coïncide avec une partie importante de l'étude de Mansvetov, celle des vêpres et des matines, comme composants de la veillée nocturne. Uspensky accepte les points de vue fondamentaux de Masvetov en reconnaissant la valeur positive de ses affirmations; la disponibilité limitée cependant des sources liturgiques de celui-ci expliquera que certaines de ses conclusions importantes doivent être revues et corrigées d'après des documents depuis lors découverts. C'est ce que fait Uspensky. Nous préférons ne pas entrer ici dans le détail des objections soulevées.

Uspensky citera abondamment tout au long de son travail la *Peregrinatio ad loca sacra* d'Egérie et les *Constitutiones Apostolorum*; les témoignages historiques et surtout les citations prises à différents manuscrits seront aussi amplement rapportés et étudiés. On trouvera d'ailleurs un des mérites majeurs de l'ouvrage d'Uspensky dans ces érudites citations de documents rares et peu connus.

Uspensky admet que Mansvetov n'avait pas connu des documents importants, comme la *Peregrinatio* publiée par Gamurrini en 1884 (et que Krasnosel'tsev divulguait en Russie en 1888 sous le titre de *La liturgie de l'Eglise de Jérusalem à la fin du IV*[e]

(1) A. GORSKY-K. NEVOSTRUEV, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки* III, 1, Moscou 1869, 143.

(2) I. MANSVETOV, *О песненном последовании* (= *Творения Св. Отцов* 26) Moscou 1880, 752-792, 972-1028.

siècle) (1), le *Typikon-triôdion de l'Anastasis* de 1122 publié par Papadopoulos-Kerameus, ainsi que le *Typicon de la Grande Eglise*, du IX-XIe s. publié par Dmitrievsky (2).

A Dmitrievsky l'A. attribue le mérite d'avoir ouvert une nouvelle perspective dans l'étude de la liturgie. Partant de l'a priori que la tradition des premiers chrétiens, originaires de Jérusalem, est inspirée par la spiritualité juive (l'A. cite Duchesne et Skaballanovich) (3) et se développe progressivement pour arriver à la tradition établie à Jérusalem au IVe s., il prend celle-ci comme point de départ de l'histoire de la liturgie des siècles suivants. Ainsi dans le *Typikon-triôdion de l'Anastasis*, il ne voit qu'un développement de l'office décrit par la *Peregrinatio*, et donc l'origine de l'office *asmatikos* de Constantinople. Ces théories Dmitrievsky les expose dans son étude comparative: *Les plus anciens typika patriarcaux: du Saint-Sépulcre et de la Grande-Eglise de Constantinople* (4).

Le sort de l'office *asmatikos* en Russie même sera l'objet des travaux de Golubtsov (5) et de Lisitsyn (6), aussi bien que de Dmitrievsky lui-même (7). Selon ces auteurs, la liturgie de la première période après la conversion de la Russie a été celle du Typikon de la Grande-Eglise. Selon Lisitsyn, l'office *asmatikos* a été pratiqué

(1) S. Krasnosel'tsev, *Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века*, Kazan 1888. Cf. N. Pomialovsky, texte, traduction et introduction dans *Православный Палестинский Сборник* 20, 1889.

(2) Codex *Dresde 104*: Dmitrievsky, *Drevnéishie* (cf. supra p. 119, note 1); codex *Patmos 266*; Dmitrievsky, *Opisánie* I, 1; Codex *Hagios-Stavros 40*: Dmitrievsky, *Opisánie* III, 766 et J. Mateos, *Le Typicon de la Grande-Eglise*, I-II (= *Or.Chr.Analecta* 165, 166) Rome 1962, 1963.

(3) M. Skaballanovich, *Толковый Типикон. Об'яснительное изложение Типикона с историческим введением*, I-II, Kiev 1910, 1913.

(4) *Drevnéishie* (cf. supra p. 119, note 1).

(5) A. Golubtsov, *Чиновник* ...: « Pontifical » de la cathédrale de la Sainte-Sophie de Novgorod (Moscou 1899), ... de la Transfiguration de Kholmogor (Moscou 1903), ... de la Transfiguration de Nizhegorod (Moscou 1905) et ... de la Dormition de Moscou (M. 1908); *Соборные чиновники и особенности службы по ним*, Serg. Posad 1907; ensemble de ses articles: *Сборник статей по литургике и церковной археологии*, Serg. Posad 1911.

(6) M. Lisitsyn, *Первоначальный славяно-русский Типикон*, Saint-Pétersbourg 1911.

(7) A. Dmitrievsky, *Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков*, dans *Православный Собеседник*, 1882; *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Kazan 1884.

dans les églises séculières russes au même temps où dans les monastères (et cela depuis S. Théodose Pechérsky) on suivait le Typikon studite. Au XVe s. le Typikon sabaïte sera adopté par les églises séculières et par les monastères, et ainsi se réalisera l'unité de rite de toute la Russie.

L'office monastique, comme office indépendant et différent de celui des églises séculiers, avait été dès 1889 traité par Dmitrievsky: *Qu'est-ce que le « kanôn de la psalmodie »* (1). Le rapport entre cet office et l'office *asmatikos* avait été étudié par Diakovsky en 1913: *L'akolouthia des heures et de l'office des typika* (2). Traitant des vêpres et des matines de l'office monastique, composants principaux de l'office de la veillée, le travail de Diakovsky intéressera directement Uspensky. Celui-ci critique certaines conclusions de Diakovsky, et tout d'abord sa partialité pour l'office monastique, exagérant son importance au détriment de l'office *asmatikos*. Il reproche aussi à Diakovsky de ne pas avoir tenu compte du travail de Kekelidze: *Le Kanonarion de Jérusalem du VIIe s.* (3), en expliquant les heures du Vendredi Saint et en attribuant à celles-ci une date beaucoup trop ancienne, le IVe s., alors que le document géorgien ne les connaît pas encore au VIIe s.

Dans *Drevniéshie*, Dmitrievsky avait voulu établir un rapport direct entre la *Peregrinatio* et le *Typikon-triôdion de l'Anastasis*; en effet il proposait cette hypothèse que l'office de l'*agrypnia* se serait formé à Jérusalem, dans l'église de la Résurrection; ce serait l'œuvre des moines *Spoudaioi*, qui selon le *Typikon-triôdion* assuraient une partie de l'office, et qui n'auraient été que les successeurs directs des *monazontes* et des *parthenai* de la *Peregrinatio*. A bon droit Uspensky critique son maître: les moines du Saint-Sépulcre ne doivent pas être confondus avec les moines de Saint-Sabas. Des documents de la même époque que le *Typikon-triôdion*, c.-à-d. les mss *Sinaï 1096* et *1094* (4) témoignent de différents types d'*agrypnia* selon que les moines vivent en solitude ou en communauté. Ces veillées, pratiquées depuis toujours par les moines, n'ont pas eu leur origine au Saint-Sépulcre. Le *Sin. 1094* se réfère plusieurs fois à une tradition propre: « nous avons

(1) A. DMITRIEVSKY, *Что такое κανὼν τῆς ψαλμῳδίας*, dans *Руководство для сельских пастырей* 38, 1889.

(2) E. DIAKOVSKY, *Последование часов и изобразительных*, 1913.

(3) K. KEKELIDZE, *Иерусалимский Канонарь VII в.*, Tiflis 1912.

(4) *Opisánie* III, 20, 1.

reçu des saints pères de la Palestine » (ces « pères » sont Hilarion, Chariton, Euthymios et Sabas). Selon Uspensky, ce sont les moines du Sainte-Sépulcre qui ont adapté à leur office la tradition des moines palestiniens et non le contraire. Ils ont dû cependant adopter dans leur office monastique beaucoup d'éléments propres à l'office cathédral de Jérusalem. Ainsi grâce à eux se seraient conservées certaines traditions attestées par la *Peregrinatio*, qui sont passées dans l'office des autres moines palestiniens. L'office dit de Saint Sabas, n'est pas l'œuvre personnelle de ce saint, ni même de son monastère; c'est le produit anonyme d'un ensemble de traditions monastiques de la Palestine, influencées sans doute par les usages des églises séculières.

Notre A. juge très sévèrement l'article de Petrovsky, *Vsénoshchnoe bdénie*, paru dans le IIIe volume de l'*Encyclopédie Théologique* russe. Petrovsky prétend faire l'histoire de la veillée nocturne sans distinguer entre les documents monastiques et ceux des églises séculières. Il commet la même erreur de méthode dans l'article *Vechérnia* du même volume de l'*Encyclopédie*.

Le dernier ouvrage pris en considération par Uspensky est le *Typikon commenté* (1) de Skaballanovich: le premier volume est consacré à l'histoire de la liturgie en général, surtout pour le premier millénaire: le second, à la description de la veillée nocturne selon le 2e chapitre du Typikon actuel.

Finalement Uspensky cite les deux articles de Dmitrievsky de 1886 et 1888 qui traitent des prières (presbytérales) des vêpres et des matines. Le problème de la place primitive de ces prières dans l'office restait alors sans solution faute de documents antérieurs au XVe siècle (2).

Sans être toujours d'accord avec chacune des critiques de l'A., on ne peut qu'apprécier l'aperçu général qu'il donne des travaux des liturgistes russes qui l'ont précédé. Cette synthèse est précieuse, car elle fait le point sur toute une époque de recherches scientifiques peu connues en Occident. La méthode historique qu'Uspensky se propose ne pouvait pas ne pas tenir compte, tout en faisant leur critique, de ces chercheurs russes qui avant lui avaient entrepris le travail ingrat de remettre au jour les fondements

(1) Cf. p. 121, note 3.

(2) Cf. nos articles sur les prières sacerdotales (presbytérales) de l'ancien Euchologe byzantin dans *Or.Chr.Per.* 37-41 (1971-75).

de l'histoire de la liturgie byzantine. Lui-même appelle sa méthode, historico-archéologique.

Par là il veut aussi débarrasser les différentes parties de l'office des explications symboliques abusivement accolées par une exégèse de la liturgie de type dévotionel. On pourrait placer dans ce genre l'ouvrage de l'évêque Benjamin: *La Nouvelle Table* (1) et les manuels des cours de liturgie de Nesterovsky (2) et de Lebedev (3). Il citera textuellement l'évêque Filaret de Chernigov (4):

> « Une explication de l'office qui ne s'appuie pas sur des données historiques est une théorie fausse en elle-même et funeste dans ses conséquences. C'est le règne de l'arbitraire, qui ne crée que du brouillard dans les intelligences et dans les cœurs. Ainsi on peut, en commentant le même rite du même office, trouver cinq ou six explications différentes: une chez Syméon de Thessalonique, une autre chez Cabasilas, et ainsi de suite. Voilà une nouvelle raison pour laquelle les recherches historiques sur la célébration liturgique sont utiles et nécessaires ».

Uspensky insiste sur le fait que les premiers documents manuscrits qui rapportent l'office de l'actuelle veillée nocturne (composée des vêpres et des matines) ne datent que du XII-XIIIe siècle. L'histoire de cet office appartient donc au second millénaire. L'étude des documents antérieurs aura une valeur de témoignage indirect et de déduction logique, mais non d'évidence immédiate.

Les autres auteurs cités dans la dissertation sont: Almazov, Grigorovich-Barsky, Karabinov, Nikon de la Montagne Noire (5), Pomialovsky, Prokoshev, Smirnov et l'évêque Feofan en russe et en d'autres langues: Duchesne, Funk, Goar, Petridîs. Par ailleurs seront employés 145 manuscrits grecs et slaves: 28 de la Bibliothèque de Leningrad, le reste dans l'édition ou la description

(1) BENJAMIN (KRASNOPEVKOV) *Новая скрижаль*, Saint-Pétersbourg 1899.

(2) E. NESTEROVSKY, *Литургика или наука о богослужении Православной Церкви*, Kursk 1895 et 1900.

(3) P. LEBEDEV, *Наука о богослужении Православной Церкви*, Moscou 1881.

(4) FILARET CHERNIGOVSKY, *Исторический обзор песнопевцев*, Chernigov 1864, p. v.

(5) NIKON CHERNOGORETS, *Пандекты в славянском переводе*, Monastère Gustinsky Prilútsky 1770; cf. V. BENESHEVICH, *Тактикон Никона Черногорца*, Petrograd 1917.

de l'*Euchologe* de Goar, l'*Opisánie* et autres livres de Dmitrievsky, les *Analecta* de Papadopoulos-Kerameus, le *Tipikón* de Lisitsyn, de Mansvetov et de Skaballanovich, les *Materiály* de Krasnosel'tsev, les *Gruzínskie Pámiatniky* de Kekelidze, les catalogues des mss de la Bibliothèque Synodale de Gorsky-Nevostruev et celui de la collection Sevastianov de Viktorov; finalement, seront aussi employées les anciennes éditions russes du *Typikon* (1610, 1633, 1641 et 1682) et de l'*Euchologe* ou *Sluzhébnik* (1601, 1602, 1627, 1630, 1635, 1640, 1646 et 1656): avant et après la réforme liturgique du patriarche Nikon de 1654.

I. – Origines de la veillée nocturne

Le premier chapitre est consacré aux origines de la veillée nocturne. Il comprend 342 pages (un bon tiers de tout l'ouvrage). Par le thème et par les dimensions il aurait pu faire l'objet d'un traité à part.

Le Testamentum Domini:

42 pages sont consacrées aux offices du *Testamentum Domini*; le texte latin de ces offices est donné in extenso, selon l'édition du patriarche Rahmani de 1899. Uspensky n'admet pas la datation de Funk pour ce document au Ve siècle; il cite Prokoshev (1) qui le place entre 358 et 362; l'opinion de Skaballanovich, qui indiquait le fin du IIIe siècle, lui semble peu convaincante et il réfute ses arguments. Finalement c'est la datation de Rahmani lui-même, le IIe siècle, qui lui semble la plus acceptable et la mieux fondée. A toutes les raisons invoquées par Rahmani il ajoute celle de l'élément eschatologique qui imprègne les 15 premiers chapitres du Ier livre du *Testament* et qui est selon Uspensky propre de la moitié du IIe siècle. Le *Testament* est en cela proche parent du *Pasteur* d'Hermas, de même qu'il accuse une influence directe de l'Apocalypse. L'influence de ce livre se fait sentir non seulement sur le thème eschatologique et celui de l'Antéchrist, mais aussi dans la conduite des pasteurs de l'église et même dans la liturgie, comme

(1) P. PROKOSHEV, *Didascalia apostolorum и первые шесть книг апостольских постановлений,* Tomsk 1913.

le montrent la disposition du temple et les acclamations liturgiques de la *laudatio aurorae*, de la *collaudatio finalis* et de la *laudatio quotidiana*.

Après cette question de la datation du document, Uspensky donne en entier, en latin, avec des explications en russe, le texte de la *laudatio aurorae* (ch. XXVI-XXVIII) qui précède le lever du soleil: triple louange dite par l'évêque avec une acclamation du peuple, proche de celle chantée aujourd'hui chez les Byzantins pendant l'épiclèse de la messe: *Te laudamus, tibi benedicimus, tibi confitemur, teque supplicamus Deus noster*, après la première et la deuxième prière; la troisième prière finit par l'*Amen*. Suivent les psaumes et les quatre cantiques bibliques; puis la *collaudatio finalis*, elle aussi triple, avec répétition de la même acclamation du peuple et l'*Amen* final. Puis viennent les lectures de l'A. et du N.T., l'homélie, la prière et le renvoi des catéchumènes, une instruction mystagogique et l'eucharistie. Dans cet office l'A. pense qu'il faut situer aussi la longue proclamation (litanie) diaconale que le document reporte aux chapitres qui traitent du diacre (XXXIII-XXXVIII).

En plus de cet office du matin (présidé par l'évêque en présence des prêtres et des autres ministres) il y avait encore une *collaudatio quotidiana* (ch. XXXII) présidée par le prêtre: trois prières de louange, la double acclamation du peuple avec l'*Amen* aux mêmes endroits. Il semble qu'il n'y ait eu ni psaumes, ni lectures, ni prière (diaconale), ni *collaudatio finalis*.

Skaballanovich avait déjà étudié ces offices du *Testament*. Dans le premier, présidé par l'évêque, il voyait un office festif; dans le second, beaucoup plus simple, il voyait l'office du matin de tous les jours. Uspensky accepte cette interprétation à condition qu'on ne voie pas dans ces prières tout l'office, mais seulement une partie, le propre du président. Il pense qu'il faut supposer le chant des psaumes, les litanies diaconales et même la prière de congé. Nous n'en serions pas si sûrs.

Le *Testament* prévoit encore une prière nocturne du clergé et des (fidèles) « plus parfaits ». Le contenu de cet office nocturne n'est pas explicité.

Uspensky s'étonne que manque l'office du soir. Il y a bien un office du soir pour la vigile de Pâques (livre II, ch. XI), mais il semble n'être qu'un office propre à cette fête.

Uspensky se demande pourquoi le *Testament* ne donne que

l'office du matin, en plus de la messe, omettant les offices du soir et de la nuit. Il avance lui-même une hypothèse qui nous semble plausible: vu la ressemblance de sujet entre prières de la *laudatio aurorae* et de la *collaudatio* et prières de l'anaphore eucharistique (ch. XXIII), il fallait bien, pour en éviter la confusion, fixer les prières des matines et de l'eucharistie, puisque les deux rites pouvaient se célébrer ensemble. Ce danger n'existait pas pour l'office du soir et de la nuit. Sur cette proximité de thèmes entre les prières des matines et celles de l'anaphore nous citerions volontiers L. Bouyer (1), qui a présenté une théorie sur cette possible fusion survenue entre les prières juives de la *lumière* (*berakhoth* du *Shema' Israel*) et les prières de la table (*birkat ha-mazon*) qui explique les différentes espèces d'anaphores chrétiennes. Or, l'anaphore du *Testament* est une anaphore de type domestique (prières de la table) sans éléments de type synagogal: *Sanctus*, intercessions, etc. Dans le *Testament* les prières de la lumière (eucharistiques, au sens large du mot) sont suivies par les lectures, comme à la synagogue; après celles-ci, vient l'eucharistie proprement dite. Appliquant la théorie de Bouyer au *Testament*, on serait ici au moment de transition où le service « synagogal » des chrétiens et l'eucharistie se célèbrent déjà ensemble mais sans se confondre. Sans nommer les *berakhoth*, Uspensky qui écrivait en 1949, a posé le problème de leur utilisation dans cette communauté chrétienne du *Testament*.

Nous pensons que l'absence des offices de la nuit ou du soir (celui de la nuit est cependant mentionné) est due au fait que ces prières pouvaient avoir un caractère privé, ce qui semble avoir été le cas des trois prières par jour de la *Didaché*. D'ailleurs le même *Testament* contient le texte des prières de la nuit et du matin (ch. LIII) pour les veuves, probablement en raison du caractère spécial qu'avait leur état dans la communauté. Il est plus que probable que la prière à certains moments du jour était un fait normal et que le texte était connu de tous. Si ici le *Testament* a donné en entier le texte des prières de l'évêque ou du prêtre, ainsi que la litanie du diacre, c'est qu'il avait en vue seulement les offices de la communauté rassemblée. Alors il faudrait dire que ces réunions avaient lieu tous les jours: le dimanche elles étaient présidées par

(1) L. BOUYER, *Eucharistie*, Tournai 1966, 91.

l'évêque et elles comprenaient un office du matin, un office de lecture et l'eucharistie; les jours de semaine elles ne comprenaient qu'un office du matin plus simple et elles étaient présidées par un prêtre; cependant l'office du dimanche, en partie du moins, pouvait être célébré aussi par le prêtre. Tertullien (*De Oratione*, 24-27) donne la série des heures de prière de la journée, recommandant l'assistance à la synaxis du matin lorsqu'elle avait lieu: sinon, une prière et une lecture en privé la remplaçaient.

Les Constitutions Apostoliques:

Après avoir examiné le *Testament*, Uspensky consacre 15 pages aux *Constitutions Apostoliques*, et en particulier aux offices du soir et du matin du IIe livre (ch. 59), aux textes pour ces mêmes offices du livre VIIe (ch. 47-49) et aux offices du soir, de la nuit et du matin du VIIIe livre (ch. 33). L'A. étudie spécialement les hymnes-prières du VIIe livre et le rapport entre les *Constitutions apostoliques* et les *Constitutiones per Hippolytum*. Uspensky incline vers l'opinion que Karabinov propose dans sa *Prière Eucharistique* (1): le rédacteur du VIIe et du VIIIe livre des *Constitutions* a introduit dans son ouvrage des textes liturgiques appartenant à una collection euchologique préexistante, et probablement à en juger par le texte des litanies diaconales, appartenant au temps des persécutions.

Ici aussi Uspensky suppose que l'office des vêpres et des matines ne sont pas décrits en entier, le rédacteur ne voulant fixer selon lui que la partie réservée aux ministres sacrés et supposant la partie psalmodique connue. Mais nous ne pouvons être d'accord ni avec lui, ni avec Mansvetov, ni avec Karabinov qu'il cite; la psalmodie pour ces offices du VIIIe livre est clairement indiquée: un psaume par office, le noyau de celui-ci étant constitué par la prière des fidèles et par les prières de l'évêque. Si la psalmodie et l'hymnologie prennent une plus grande importance, au détriment de la prière, dans l'office byzantin d'époque postérieure, surtout dans l'office monastique, cela ne doit pas nous forcer à supposer qu'il en a été toujours ainsi. Dans la tradition synagogale non plus, les psaumes n'avaient pas un rôle bien important: peu de psaumes,

(1) I. KARABINOV, *Евхаристическая молитва*, Saint-Pétersbourg 1908.

souvent un seul (parfois aucun), choisis selon les circonstances, pour introduire aux prières de louange.

Uspensky donne le texte complet de l'office du soir et du matin du VIII[e] livre, sans reporter les textes pour lesquels le document renvoie à la messe (ch. 6-10).

Pour l'office de la nuit, qui n'est pas décrit dans les *Constitutions*, Uspensky suppose un schéma semblable à celui des vêpres et des matines. Il n'est pas évident que l'évêque ait pu convoquer la communauté à minuit avec la même facilité qu'il le faisait matin et soir. Et encore, on peut se demander si cette réunion du soir et du matin avait lieu tous les jours. Le fait que l'évêque « convoque » l'église, ne suggère-t-il pas plutôt une réunion imprévue et non habituelle? Nous en serions encore à la praxis indiquée par Tertullien: « lorsqu'une synaxis a lieu... »; sinon, la prière était un fait privé, peut-être prévu par les textes du VII[e] livre (ch. 47-49). Est-il possible de supposer que si l'office du matin était journalier, les jours où on célébrait la messe, ces deux offices aient pu subsister l'un à côté de l'autre, ayant en commun une si grande partie de litanies?

Dans l'Eglise éthiopienne il existe encore, comme appendice à l'ordre de la messe et ses quatorze anaphores, un chapitre appelé « *Prière du Testament qui est dite à trois moments différents* » (1). (minuit, matin et soir) et qui, après un trisagion christologique très développé, comporte trois offices semblables entre eux et calqués sur le schéma des trois prières de la *laudatio quotidiana*; la première sur le thème de la lumière et de la création en général, la deuxième sur celui de la lumière spirituelle et du salut du Christ, la troisième comme supplication pour l'humanité toute entière. Le dialogue initial, de type eucharistique, est celui du *Testament*, comme aussi la doxologie du peuple après les deux premières prières, et l'*Amen* après le troisième. Dans cet office, qui est un office qui semble être encore en vigueur, il n'y a pas de psalmodie indiquée, pas plus que de litanies. La première et la deuxième prière pourraient être vues comme correspondant aux deux *berakhoth* qui précèdent le *Shema'*, tandis que la troisième est une espèce de *tephillah*. L'importance théologique donnée à la lumière est tout à fait remarquable, tandis que la précision du moment de la

(1) *The Liturgy of the Ethiopian Church*, ed. M. DAOUD (arabe et anglais), The Egyptian Book Press, 1959.

journée n'est que marquée très faiblement, et ajoutons encore que dans la prière de minuit on parle de lumière matinale et que dans celle du soir on mentionne la lumière intérieure opposée aux ténèbres spirituelles.

Le culte liturgique au IVe siècle:

Suit une théorie générale de l'A. sur le culte liturgique au IVe siècle: « Malgré l'absence de description complète des offices du *Testament* et des *Constitutions* », Uspensky voit dans les offices des deux documents l'existence d'éléments communs: psaumes, hymnes, prières, lectures bibliques, homélie; certains usages aussi sont communs: la direction de la prière par le diacre, la prière présidentielle, le congé des fidèles et des catéchumènes par une prière-imposition des mains. C'est un héritage de la primitive Eglise et aussi de la liturgie de l'A.T. L'A. signale qu'en effet, le noyau primitif des croyants était composé de juifs qui, selon le N.T., restaient en relation avec le Temple et avec la Synagogue.

Une théorie chère à un Orthodoxe est évidemment celle du caractère liturgique de l'Apocalypse. Le rapport entre ce livre et le *Testament* a déjà été suggéré. Nous doutons cependant que la liturgie de l'Apocalypse puisse être considérée comme un reflet de la liturgie chrétienne du Ier siècle.

Plus loin, l'A. traite la question de l'hymnographie des premiers siècles, dont témoignent directement l'Apocalypse et indirectement la fameuse lettre de Pline. Le Concile de Laodicée, dans les canons 18 et 59, a dû défendre l'introduction de nouvelles prières ainsi que la composition de nouveaux psaumes.

Sur le mode d'exécution des psaumes et des hymnes, Uspensky est d'avis, en citant le *Testament*, les *Constitutions*, Philon (psalmodie des Thérapeutes), Socrates et d'autres, que le chant responsorial est très ancien dans l'Eglise, tandis que le chant antiphonal ne semble pas antérieur au IVe siècle; l'opinion de Skaballanovich le datant du IIe siècle ne lui semble pas suffisamment fondée.

Il étudie ensuite la diffusion dans l'Eglise universelle des hymnes de cette période: le *Gloria in excelsis Deo*, introduit à Rome par le pape Télesphore vers l'année 130, le Φῶς ἱλαρόν, dont Saint Basile parle comme de quelque chose de très ancien, etc.

Karabinov (1) avait déjà remarqué la coïncidence du choix de certaines lectures bibliques dans des traditions très différentes: arménienne, byzantine, gallicane, mozarabe. Même remarque pour le cantique de Moïse de l'Exode. Et ainsi on peut signaler d'autres coïncidences qui indiquent un probable emprunt entre les différentes traditions locales, même éloignées. Ce qui veut dire que très tôt il y a eu des traditions, tout en constatant une liberté pour les adopter ou pour les abandonner. A cela l'A. impute la disparition dans l'office *asmatikos* byzantin de pièces comme le Φῶς ἱλαρόν, le Καταξίωσον Κύριε et le *Nunc dimittis*. Hypothèse fort peu probable, pensons-nous, car ces pièces n'ont jamais fait partie de l'*asmatikos*. Par contre, d'autres morceaux appartenant à d'autres traditions se sont insérés dans l'office byzantin sans savoir très bien comment; parmi eux il cite l'hymne de la fin du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, les strophes d'un hymne sur les dix vierges attribué à Saint Méthode de Patare, etc.

Le journal de voyage d'Egérie:

Cinquante pages (74-120) vont être destinées à la liturgie hiérosolimytaine du IVe siècle, selon la *Peregrinatio ad loca sancta* (édition latino-russe de 1889, où naturellement Ethérie ou Egérie apparaît encore sous le nom de Sílvia Akvitánskaia, Sylvie d'Aquitaine). Après une bonne présentation du document et une brève description des pèlerinages de Sylvie, l'A. remarque tout d'abord la praxis liturgique des pèlerins lorsqu'ils visitent des lieux saints bibliques: une prière, des lectures bibliques appropriées au lieu visité, le chant d'un psaume, une seconde prière et la bénédiction de l'évêque, s'il est présent. Cela semble constituer une norme usuelle que Sylvie appelle « ordre divin ». La veille de l'Epiphanie en Arabie, la veillée nocturne semble être une coutume établie.

La description cependant qui occupera davantage Uspensky sera celle des offices journaliers à Jérusalem. Le commentaire qui accompagne cette description est très complet, sans rien ajouter de nouveau. Dans le « venire ad manum episcopi » à la fin des offices, Uspensky voit une bénédiction personnelle que les fidèles recevaient (et non un baiser de la main, comme préfèrent les traducteurs occidentaux).

(1) I. Karabinov, *Постная Триодь*, Saint-Pétersbourg 1910, 56-57.

En partant du fait des trois psaumes chantés à la vigile dominicale, l'A. suggère que le chant des psaumes par groupes de trois était une tradition généralisée. Il cite pour cela Jean Cassien, qui en parle lorsqu'il traite des offices des moines palestiniens, et le *De virginitate*. Une théorie bien chère à Uspensky est celle des « trois antiphôna » ou *tripsalmos*, exposée en détail dans son article déjà cité sur les vêpres. Pour ce qui est de la *Peregrinatio* cependant, nous pensons que les trois psaumes de la vigile dominicale sont une particularité de cet office et non un fait généralisé.

Uspensky remarque les différences qui existent entre les offices du *Testament*, des *Constitutions* et de la *Peregrinatio*; particuliers à celui-ci sont les entrées de l'évêque à l'office déjà commencé, la procession après l'office du soir et le début de l'office dominical du matin à l'extérieur de l'église. Il faut chercher l'explication des entrées de l'évêque dans le fait de l'assiduité du peuple, et probablement aussi des pèlerins, dans les lieux saints. Les offices se suivaient à peu d'intervalle avec l'assistance active des « moines » et la présence à tour de rôle du clergé: il était physiquement impossible à l'évêque d'assister à tous les offices en entier, comme cela semble avoir été le cas dans les *Constitutions*. Les processions, remarque Uspensky, étaient un fait propre à Jérusalem et aux lieux saints.

Le *Testament* et la *Peregrinatio* sont d'accord pour parler de deux seules catégories de croyants: catéchumènes et fidèles. Cinq catégories par contre sont signalées par le *Constitutions*: fidèles, catéchumènes, pénitents, possédés et candidats au baptême. Il aurait été difficile d'observer cette distinction dans une église toujours pleine, come était celle du Saint-Sépulcre, où se rencontraient des gens de toute provenance.

En conclusion, le noyau de l'office de la *Peregrinatio* concorde avec celui du *Testament* et des *Constitutions*: psaumes, hymnes, prières, lectures et sermons. Et aussi: chant responsorial, prières présidentielles, litanies diaconales, prières de congé. Eléments proprement hiérosolymitains: entrées de l'évêque, processions litaniques et déplacement de l'assemblée d'un lieu saint à un autre durant le même office.

L'A. souligne le haut dégré de perfection et d'élaboration que les usages de Jérusalem avaient atteint; selon Sylvie tout était admirablement choisi pour chaque circonstance, aussi bien les psaumes que les lectures. Uspensky, avec Dmitrievsky, conclut que

cette élaboration très probablement était bien antérieure au IV[e] siècle. Nous pensons qu'au contraire une telle élaboration, surtout vu sa complexité, ne pouvait pas avoir été le produit d'une longue tradition; en liturgie le temps est un adversaire redoutable: les usages se détériorent vite, victimes de l'accoutumance et de la non-compréhension de ce qui était clair aux initiateurs. En tout cas, pour ce qui est de l'office de la *Peregrinatio*, il ne pouvait pas être, dans l'ensemble, antérieur à la découverte des lieux saints et à la construction par Constantin des différents édifices sacrés.

Les vêpres de l'office asmatikos:

Après une parenthèse sur le chant liturgique dans le N.T. et dans les documents déjà cités: *Testament*, *De virginitate*, *Peregrinatio*, l'A. en vient à traiter de l'office du soir de l'ᾀσματικὴ ἀκολουθία (pp. 120-183), sur laquelle nous avons des renseignements précis grâce au traité *De Sacra Precatione* (1) de Syméon de Thessalonique; cet office, pense celui-ci, vient des Pères. Dmitrievsky dans son *Drevnéishie* précise qu'il est d'origine hiérosolymitaine. Tout dans cet office, excepté les prières et les litanies, était chanté, selon Syméon, comme c'était le cas aussi dans la *Peregrinatio*.

L'A. donne en entier la citation du ms *Bibl. Patr. Jérusalem 635/305* (publié par Dmitrievsky: *La liturgie de la semaine sainte et de la semaine de Pâques au IX-X[e] s. à Jérusalem*) (2), sur les vêpres de l'office *asmatikos* (qui cependant montrent déjà quelques éléments d'origine monastique, comme le Ps 129 et les *stichîra* après le Ps 140). Suit la longue description de Syméon (3) dans la traduction de Golubinsky (*Histoire de l'Eglise Russe*) (4). Uspensky commente ces textes. Fidèle à sa théorie du *tripsalmos*, tout en constatant que Syméon parle seulement du Ps 140, et que *Jer. 635* ne lui ajoute que le Ps 129, il suppose l'existence entre eux du Ps 141; mais ce psaume est un élément propre de l'office monastique et nullement de l'office *asmatikos*. D'ailleurs, le premier *tripsalmos* des vêpres n'est qu'occasionnel dans les deux documents cités:

(1) PG 155, 535-670.

(2) *Bogosluzhénie strastnói*, 289 (Cf. pag. 119, note 1); *Opisánie* III, 361, 756.

(3) PG 155, 624

(4) E. Golubinsky, *История Русской Церкви*, Moscou 1901-1917, t. I, 2, 483-488.

entre le premier *antiphônon* qui était le Ps 85 et le dernier qui était le Ps 140 (seul), on pouvait placer un nombre variable d'*antiphôna*. Seulement les Ps 114, 115, 116 formaient un vrai *tripsalmos* de trois petits *antiphôna* à la fin de vêpres; le *tripsalmos* était commun cependant à toutes les petites heures de l'office selon l'ancien Euchologe constantinopolitain.

L'alternance entre *antiphôna* psalmiques et prières litaniques fait voir à l'A., que l'office *asmatikos* dépend de l'office selon la *Peregrinatio*. Il y a toutefois entre eux une différence importante: dans l'*asmatikos* la litanie précédait l'*antiphônon*, dans la *Peregrinatio* c'est le contraire. Mais dans les deux documents étudiés, les prières du prêtre ne sont plus à leur place ou elles manquent tout simplement.

Plus loin, Uspensky s'occupe de la technique même du chant, avec cette curieuse introduction des premiers mots de l'*antiphônon* avant la dernière invocation de la litanie diaconale. Il réfute, avec raison, l'explication symbolique de Syméon.

L'absence des prières presbytérales dans Syméon est justifiée, car elles ont leur place dans l'Euchologe. Uspensky s'occupe de la question du nombre de ces prières et de leur position, différente selon les mss. La solution de ce problème se trouve, comme nous l'avons déjà suggéré [1], dans les rubriques des anciens mss de l'Euchologe constantinopolitain, qui supposent l'office *asmatikos* pur, sans les infiltrations de l'office monastique de l'Horologe. La tentative d'adaptation à ce second office des prières destinées au premier a été à l'origine de la très grande variété de solutions qu'on trouve dans la répartition de ces prières dans les différents mss. De cette même question s'était déjà occupé Uspensky dans son article sur les vêpres. Plus loin l'A. reproduit le texte des prières de l'ancien Euchologe qui se trouvent dans l'*Euchologion sive Rituale Graecorum* de Goar, en appendice, et qui manquent dans les livres actuels: la prière du 5e *antiphônon*, celles des trois petits *antiphôna*, celle des catéchumènes et les deux prières des fidèles qui la suivent. La remarque des euchologes *Grottaferrata G.b.I* et *Coislin 213*, réservant la prière des catéchumènes à certains jours sans messe, fait penser à Uspensky que la messe avait lieu le soir. Nous ne pensons pas que de cette remarque on puisse déduire la possibilité d'une messe du soir. Comme Socrate au Ve siècle certifie que la messe ne

[1] Cf. p. 123, note 2.

se célébrait que le matin, chez les Byzantin au moins, Uspensky pensait pouvoir ainsi dater ces prières d'avant le V[e] s. Ailleurs il les compare avec les prières que, selon Sylvie, l'évêque disait à la fin des vêpres. Malheureusement Sylvie-Egérie ne donne pas le texte de ces prières.

La procession de Jérusalem à la fin des vêpres, Uspensky la retrouve dans les prières qui dans l'ancien Euchologe suivaient les vêpres chantées: les prières des *katagyra*, du *skevaphylakion*, du baptistère, etc. Nous pensons qu'il a vu juste. De fait, le *skevaphylakion* où étaient gardées les reliques, surtout, à Constantinople, celles de la passion, pouvait fort bien avoir remplacé le « ante crucem » et le « post crucem » de la *Peregrinatio*, même si dans l'Euchologe on fait allusion à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses et non aux reliques. Il cite le patriarche Sophrone pour placer au Golgotha le *skevaphylakion* du Saint-Sépulcre. Uspenky donne un sens sacramentel à cette procession au *skevaphylakion* (où on gardait aussi le Saint Sacrement) qui était le pendant de la procession au baptistère et dont les prières développaient le thème du baptême. Ces prières se trouvent aussi dans des documents russes: *Bibl. Sinod. 371* (*675*) et *372* (*900*), et *Solovétsky 725* (*1085*).

Pour conclure ce sujet, Uspensky établit la liste des dix-huit prières des vêpres et tâche d'attribuer à chacune d'elles sa place originelle. Puis il refait le schéma des vêpres de l'office *asmatikos* et conclut en réaffirmant sa dépendance de l'office de Jérusalem selon la *Peregrinatio*.

Les matines de l'office asmatikos:

Pour les matines de l'*asmatikos* (pp. 183-240) le point de départ de notre A. est aussi la description de Syméon (1). Il voit aussi dans cet office le développement de celui de la *Peregrinatio*: la première partie dans les deux cas a lieu hors de l'église; l'entrée dans l'eglise se fait après une plus ou moins longue psalmodie. Mais Uspensky trouve aussi des discordances: une mineure est le fait que les trois psaumes du début des matines ne sont pas séparés par des litanies. Plus importante est la difficulté résultant du fait que les matines de Syméon ne possédaient que deux cantiques, bibliques tandis que le psautier *Leningr. 216* (du Saint-Sépulcre,

(1) PG 155, 636.

du IXe siècle) possède déjà les neuf cantiques habituels. Cela aurait dû suffire à notre A. pour se convaincre que l'office *asmatikos* et les offices de Jérusalem (de la *Peregrinatio* et des documents postérieurs) ne sont pas à identifier. Mais Uspensky préfère expliquer la chose par l'existence dans l'office monastique des *kanones* de deux, de trois ou de quatre cantiques et pas seulement de neuf. Les cantiques bibliques se chantaient déjà selon le *Testament* et peut-être aussi selon la *Peregrinatio*.

La discordance entre la *Peregrinatio* et les matines de l'*asmatikos* devient majeure à propos de la lecture de l'évangile dominical. Uspensky essaie de trouver une solution pour la question du Ps 50, qui dans l'office actuel suit la lecture de l'évangile: il correspondrait aux gémissements et aux pleurs qui suivaient la lecture de l'évangile dans la *Peregrinatio*. A Constantinople le Ps 50 était le début de l'office matinal (précédé par la vigile dans le narthex), comme il est le début des matines un peu dans toutes les traditions liturgiques. Nous pensons qu'il ne faut pas oublier, si on veut comprendre quelque chose à l'histoire de la liturgie byzantine, qu'il existe deux traditions indépendantes et irréductibles, malgré leur mutuelle contamination; ainsi dans la tradition monastique de l'Horologe, l'évangile dominical se place entre la psalmodie de la vigile prématinale et la partie matinale débutant avec le Ps 50; dans la tradition de l'office *asmatikos*, l'évangile se place tout à fait à la fin: après la partie matinale, débutant elle aussi par le Ps 50.

La question des deux traditions revient aussi pour ce qui est des psaumes: le Ps 117 n'apparaît pas au début de l'*asmatikos* de Syméon. L'A. cite deux mss: *Leningr. Kir. 577* et *578*, du XVIe siècle, où on trouve le Ps 117 avec notation musicale et accompagné d'un refrain différent pour chacun des huits tons: ce refrain est la phrase finale du tropaire correspondant; ceci est très intéressant pour l'histoire de l'office monastique, et en particulier pour l'étude des tropaires et de leur composition, mais étant donné que la série de tropaires des huit tons, et l'*Oktoîchos* où il se trouvent, sont un élément étranger à l'office *asmatikos*, le chant du Ps 117 à cet endroit n'appartient pas à cet office.

Plus compliquée est la question du Ps 118, car il fait partie des matines monastiques du samedi comme 17e section du Psautier, tandis qu'il constitue les trois *antiphôna* variables des matines du dimanche de l'office *asmatikos*; de là il est passé, à certains jours

et dans certaines traditions, aux matines monastiques du dimanche, comme psalmodie complémentaire plus solennelle, accompagné des tropaires Τῶν ἀγγέλων ὁ δῆμος; c'est le cas déjà dans le *Typikon de l'Anastasis*, tandis que cet usage ne sera pas adopté par les Studites.

Une autre question est celle du nombre et de la composition des *antiphôna*: Uspensky suppose qu'il s'agissait de psaumes choisis selon les fêtes. Le Typikon de Sainte-Sophie selon *Patmos 266* (IX-X[e] s.) indique le nombre des *antiphôna* en certaines occasions: 18 à Noël (executés par quatre ἀσκητήρια: communautés monastiques?), 10 pour la Dormition, etc. Selon le codex *Hagios-Stravros 40* (X[e] s.) du même Typikon, le nombre de ces *antiphôna* variait de 7 à 18 selon les époques de l'année; dans l'ancien Euchologe on ne possédait que huit prières pour autant d'*antiphôna*. Nous avons présenté dans nos articles quelques hypothèses de solution.

La dernière partie de l'office commençait par le chant antiphonal du Ps 50, qui était partie essentielle de l'office et qui ne s'omettait jamais, même pas le jour de Pâques. L'entrée au sanctuaire et la lecture de l'évangile sont expliquées avec détail par des mss du XIV-XV[e] s. publiés par Dmitrievsky [1] et que l'A. reproduit en entier. Il ajoute la citation du *Coislin 213* sur la prière des catéchumènes, ainsi que le texte de cette prière et des deux prières des fideles selon Goar, comme il avait déjà fait pour les vêpres.

Finalement, l'A. attaque la question des prières des matines qui déjà aux temps de Syméon ne se disaient plus à leur place. Uspensky cite ici un grand nombre de mss, euchologes pour la plupart. Nous avons aussi parlé de cette question à propos des vêpres.

L'office monastique:

La dernière partie de ce I[er] chapitre est consacrée à l'office monastique (pp. 240-265), parallèle à l'office chanté dès le IV[e] siècle et connu comme *kanôn* de la psalmodie ou *keléinoe právilo* (règle des cellules). Les moines solitaires, absents à la prière des églises séculières, ont formé un « office » composé exclusivement

(1) *Opisánie* I, 166.

de psaumes et de lectures bibliques. Ni le chant, ni la prière présidentielle, ni les litanies diaconales ne pouvaient entrer dans cet office des anachorètes. La prière des cénobites ne sera pas très différente de celle des solitaires. Ni Pacôme ni même Sabas n'ont voulu qu'il y ait de prêtres parmi leurs moines. D'autre part, on sait l'animosité des premiers ascètes contre le chant et la poésie qui commençaient à faire leur apparition dans les églises séculières de l'époque et qui, aux moines, semblaient marquer un retour au paganisme et, en tout cas, un danger pour leur vie spirituelle [1]. Les exemples de cette intolérance ne manquent pas dans la littérature monastique, et Uspensky en cite en entier quelques-uns. Le plus classique est peut-être celui de l'abbé Nil du Sinaï en plein VII[e] siècle, où nous avons le premier témoignage de l'existence d'un office selon le schéma de l'Horologe, mais réduit aux seuls éléments bibliques, excepté le Φῶς ἱλαρον, le *Gloria in excelsis*, le *Credo* et le *Kyrie eleîson*.

La plus grande liberté d'ailleurs était laissée à la composition de ces offices. Jean Cassien dit avoir rencontré autant de systèmes de prière liturgique que de monastères visités par lui. Il y en a où on chante 20 ou 30 psaumes chaque nuit et même davantage, d'autres où on se contente de 18 psaumes. Certains moines disent trois psaumes à tierce, six à sexte, neuf à none; d'autres, six psaumes à chaque office. La norme des 12 psaumes deux fois par jour semblait s'être imposée en Egypte, aux vigiles de l'aube et du soir; chaque psaume était suivi d'une prière silencieuse et d'une prière du président.

On sait que S. Sabas faisait apprendre par cœur aux novices le Psautier et que de son temps les Arméniens de son monastère avaient eu la permission « d'accomplir en arménien le *kanôn* de la psalmodie », séparés des autres frères qui le chantaient en grec. C'étaient des offices célébrés en commun.

Ce *kanôn* de la psalmodie Uspensky l'identifie avec le Ὡρολόγιον κατὰ τὸν κανόνα τῆς λαύρας τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα du ms *Sinaï gr. 863* (décrit par Dmitrievsky et publié par J. Mateos) [2];

(1) Cf. A. Schmemann, *Введение в Литургическое Богословие*, Paris 1961; *Introduction to Liturgical Theology* (= *Library of Orthodox Theology*, 4) London 1966.

(2) Cf. p. 122, note 1; J. Mateos, *Un horologion inédit de Saint-Sabas*, (= *Studi e Testi* 233) Cité du Vatican 1964, 47-76.

il ne contient que les heures du jour: prime, tierce, sexte, none, communion, vêpres et la première heure de la nuit. Les quatre premières heures ont un nombre différent de psaumes: huit, sept, six et trois respectivement, mais J. Mateos a déjà remarqué que le nombre total de versets psalmiques de chaque heure est à peu près le même. Après ces psaumes, viennent des versets psalmiques avec l'*Alleluia* et des tropaires. Dans ce schéma, Uspensky voit la norme égyptienne des 12 psaumes, dont le dernier était chanté avec l'*Alleluia;* les tropaires auraient remplacé la prière silencieuse. Les psaumes des vêpres signalés par Uspensky (Ps 103, 12, 118, 120, 129, 140, 116) ne correspondent pas à l'édition du *Sin. 863* de J. Mateos (Ps 103, 119-133, 140, 141, 129, 116: schéma des vêpres byzantines actuelles). Mais ici aussi, après le Φῶς ἱλαρόν, suivent des verset psalmiques avec l'*Alleluia* et le *Nunc dimittis*. Le début de la « 1ère heure de la nuit » correspond au début de l'actuel grand *apodeipnon*. Uspensky suppose que dans les pages manquantes devait se trouver l'office de l'*orthros* ou matines; en joignant le *hexapsalmos* de l'*adodeipnon* à celui de l'hypothétique *orthros* on arrivait aux douze psaumes égyptiens. Uspensky pousse encore plus loin sa théorie d'identification de cet office avec celui des Egyptiens: les tropaires qui dans cet horologe, selon l'A., remplacent la prière silencieuse des moines de l'Egypte, sont les *kathismata* o *sedálny* qui interrompent aujourd'hui aussi la psalmodie. Ici nous pensons qu'il faut cependant exprimer une objection sérieuse: en Egypte les psaumes étaient écoutés par les moines assis; ils se levaient pour la prière. Au contraire, dans l'office de l'Horologe les psaumes se disent debout, tandis que les *kathismata* poétiques ou *sedálny* sont des moments de répit et de repos pendant lesquels on s'asseoit, comme le veut l'étymologie même du mot. Nous ne pensons pas qu'entre la prière silencieuse des Egyptiens et le chant des tropaires il puisse y avoir du rapport direct; mais ce rapport pourrait exister entre la prière des Egyptiens, et les *Kyrie eleîson*, *trisagion* et *Pater noster* qui suivent les sections du Psautier.

S'approchant du thème de sa thèse, Uspensky établit un rapport entre les origines de l'actuelle veillée nocturne et la pratique des moines *Spoudaioi* du *Typikon-triôdion de l'Anastasis*, en citant le ms *Hagios-Stavros 43*. Ce *typikon-triôdion*, dont nous avons déjà parlé, nous présente un office exécuté tour à tour par les moines et par le patriarche avec son clergé, et en cela il nous

rappelle l'ancienne praxis de la *Peregrinatio*. C'est un office mixte aussi parce que certaines heures suivent le schéma de l'Horologe actuel, tandis que d'autres appartiennent à l'office *asmatikos*. Ainsi, le soir avant le Dimanche des Rameaux, après les vêpres, on commençait par la lecture de l'épître aux Hébreux « jusqu'à ce qu'arrivent les *Spoudaioi* et que commencent l'*agrypnia* dans la basilique, comme tous les autres dimanches ». En fait, ils célèbrent les matines de l'Horologe, comprenant une psalmodie de quatre sections du Psautier et trois lectures. Une fois achevée la psalmodie, voici arriver le clergé patriarcal qui prend la relève des moines; ceux-ci montent dans leur église et continuent là l'office « selon leur *typos* ». L'*agrypnia* ici s'identifie avec les matines c.-à-d. avec l'*orthros*.

Plus important pour nous est l'office de la nuit du Samedi Saint, là où selon la *Peregrinatio*, la veillée après la journée épuisante du Vendredi Saint, était laissée aux volontaires. Selon notre document, pour cette nuit, les *Spoudaioi* descendent et derrière le Sépulcre, « sans voix mais en simplicité et grande crainte » commencent les vêpres de l'Horologe: Ps 103, 1ère section du Psautier Ps 140, etc. jusqu'au *Nunc dimittis*. Après cela, ils vont en procession (*litî*) jusqu'au Calvaire, à la basilique, "à la (chapelle de la) Prison", toujours en chantant des *stichîra*, jusqu'à ce qu'ils arrivent à la « porte des myrophores ». Là on fait une lecture jusqu'à l'arrivée du patriarche. Alors on commence les matines de l'Horologe: *hexapsalmos*, Ps 117 et tropaires, lecture patristique, Ps 118, tropaires, lecture, Ps 50, *kanôn* de huit cantiques avec tropaires complémentaires, Ps 148-150 avec *stichîra* et *Gloria in excelsis*. Suit l'office de lecture: Ezéchiel, épîtres aux Corinthiens et aux Galates et S. Matthieu, avec la psalmodie intermédiaire et d'autres *stichîra*. Le tout finit avec la *synaptî* des demandes. Il s'agit donc d'un office de veillée nocturne complètement classique (vêpres — *litî* – matines) auquel on ajoute les lectures de la fin, selon la praxis de Constantinople.

Qui étaient ces *Spoudaioi*, toujours prêts à assurer l'office? Une fois rejetée l'hypothèse de Papadopoulos-Kerameus (le premier éditeur du codex) qui voyait en eux des moines amalfitains (latins), habitant l'église de Ste Marie, Uspensky, d'accord avec Dmitrievsky, les identifie avec une colonie de moines de Saint-Sabas qui avaient leur maison dans le quartier haut du Saint-Sépulcre. C'est le patriarche Elie II († 517) qui, encore pendant la

vie de Sabas († 529), avait fondé un monastère près de sa maison pour les *Spoudaioi* du Saint-Sépulcre qui jusque là habitaient dans le quartier de la Tour de David (actuelle Porte de Jaffa). La dédicace de l'église des *Spoudaioi* se célébrait le 11 août selon le *Kanonarion géorgien* du VIIe siècle. Selon Cyrille le Scythopolite, biographe de S. Sabas, à qui nous devons les détails de cette fondation, S. Théodose le Cénobiarque, arrivé à Jérusalem pour se consacrer à la vie monastique, avait été reçu par un vieux moine cappadocien du nom de Longin, qui faisait partie des *Spoudaioi* du Saint-Sépulcre et qui habitait encore près de la Tour de David. S. Sabas lui-même avait acheté aux *Spoudaioi* quelques cellules pour ses propres moines, lorsque ceux-ci allaient à Jérusalem. Petridîs, s'étant occupé des *Spoudaioi* (1) parle aussi des *Spoudaioi* constantinopolitains, que le ms *Dresde 104* du Typikon de Sainte-Sophie voit encore participer aux offices, p. ex. à la *tritoektî* du mercredi avant le Carême et le 1er lundi de Carême.

Dans le *Typikon de l'Anastasis*, l'*agrypnia*, (qui a lieu chaque dimanche) semble être une spécialité des *Spoudaioi*. Chez eux ils célèbrent un office propre, différent de celui du patriarche. Celui-ci assisté par un clergé très différencié quant au rang et aux fonctions, y compris les fonctions féminines, célébrait l'office avec une grande solennité; le Jeudi Saint par exemple, on ne compte pas moins de 40 diacres et 26 sous-diacres pour la cérémonie de la consécration des huiles. Les *Spoudaioi*, qui sortent quand arrive le patriarche, célèbrent leur partie de l'office beaucoup plus simplement; le Samedi Saint, ils célébraient « sans voix, simplement, etc. ». Le Vendredi Saint, le patriarche chante les heures une première fois avec eux, et une seconde fois avec d'autres moines de Saint-Sabas, de Saint-Chariton et de Saint-Théodose, ainsi qu'avec le clergé local; les offices étaient différents. Ici Uspensky cite en entier le *Kanonarion* du VIIe siècle et le *Typikon de l'Anastasis*, les comparant en deux colonnes: les « douze tropaires » du premier document (célébrés par les *Spoudaioi*) et les heures attribuées au patriarche Sophrone († 644) (chantées avec les autres moines). Uspensky établit le rapport qui existe entre l'office du *Kanonarion* et des *Spoudaioi* d'une part, et la description de l'office de la *Peregrinatio* pendant la nuit entre le Jeudi et le Vendredi Saint d'autre part. Cet office est aujourd'hui inclus dans les matines, tandis que

(1) *Echos d'Orient* 4 (1901) 226-232.

le ms *Hagios-Stavros 40* du Typikon de Sainte-Sophie prévoyait les douze évangiles à la *pannychis* du Jeudi Saint. Les heures de Sophrone correspondent à celles de l'Horologe, avec lectures; les « douze tropaires » sont distribués entre les quatre heures. Uspensky explique en détail comment ces mêmes éléments sont employés actuellement dans les offices byzantins de l'*orthros* et des heures.

De cette double célébration d'un office parallèle il est remarquable que ce soient les *Spoudaioi* qui gardent l'ancienne tradition, antérieure à la réforme faite par Sophrone après les dévastations des Perses en 614.

La dernière question du premier chapitre sur les origines de la veillée nocturne est celle-ci: faut-il attribuer à S. Sabas en personne la composition de l'office de l'Horologe? L'actuel Typikon, qui consacre le 2e chapitre à la veillée nocturne, porte ce titre: « *Typikon, c.-à-d. description de l'akolouthie ecclésiastique de la laure de notre Père S. Sabas à Jérusalem et des autres saintes églises de Dieu* »: la première attribution est donc faite aux moines de Saint-Sabas. La veillée nocturne est une particularité du Typikon sabaïte déjà remarquée au XIe siècle par Nikon de la Montagne-Noire dans son *Taktikon* (1), qui dit que cette veillée ne se célèbre nulle part ailleurs, ni chez les Studites, ni au Mont-Athos.

La première attribution du Typikon à S. Sabas, comme étant sa rédaction personnelle, est du XVe siècle, due à Syméon de Thessalonique; celui-ci dit que S. Sabas l'avait reçu de S. Euthyme et de S. Theoktiste, qui à leur tour, l'auraient reçu de S. Chariton. Ce premier Typikon de S. Sabas, toujours selon Syméon, ayant disparu pendant les invasions (des Perses), aurait été réécrit par S. Sophrone et renouvelé par S. Jean Damascène. Le biographe de S. Sabas dit seulement que celui-ci, avant de mourir, avait transmis par écrit à ses disciples les traditions pratiquées dans ses monastères pour qu'elles fussent observées sans changement.

Uspensky, en exposant les opinions des nombreux liturgistes russes qui se sont occupés de la question de savoir s'il fallait comprendre les traditions de S. Sabas comme un sommaire de règles liturgiques, ou de règles de vie communautaire et ascétique, prend partie pour cette seconde hypothèse, comme Dmitrievsky lui-même avait fait lors de la publication du *Sin. gr. 1096* (2): Τύπος καὶ

(1) Cf. p. 124, note 5.
(2) *Opisánie* I, 222.

παράδωσις καὶ νόμος τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγγίου Σάβα, et qui est considéré comme le « testament » de Saint Sabas. Ce document, selon notre A., contient des additions plus récentes, mais dans l'ensemble il semble bien appartenir à l'époque de S. Sabas et il correspond à ce que nous savons de la vie du saint. La présence des Arméniens dans la laure sabaïte nous était déjà connue; on sait que les Géorgiens sont devenus l'élément prédominant dans la laure; les Francs, dont parle aussi le document, ne semblent à Uspensky avoir pu être là avant les Croisades. Mais vu que plus loin le document parle de la mauvaise entente entre les Syriens et les Romains, on peut supposer que le terme *Fraggoi* du début n'est qu'une traduction du copiste, le mot *Rômaioi*, à l'époque, voulant dire Byzantins.

Très importante est l'obligation d'une assistance à la veillée nocturne dominicale et festive comme stricte prescription. Cela correspond avec ce que Cyrille le Scythopolite nous dit du saint et de l'ordre qu'il avait donné de tenir synaxis dans l'église chaque samedi pour la ἀπαραλείπτως ἀπὸ ὀψὲ ἕως πρωὶ ἀγρυπνίαν. Au temps de S. Sabas appartient aussi la pratique de s'éloigner dans le désert pour la période du jeûne; S. Sabas l'avait apprise de son maître S. Euthyme. Même la prescription du testament, au sujet des Syriens, semble avoir sa justification dans ce qu'on sait de la vie du saint et des difficultés qu'il avait eues avec eux.

Mais nulle part dans la *vita* du saint on ne nous parle du fait qu'il aurait laissé des règles liturgiques au sens strict du mot, malgré la précision du biographe dans des détails même secondaires.

En insistant sur la célébration de l'*agrypnia*, S. Sabas ne semble pas l'avoir lui-même inventée. Il a pu apprendre cette pratique de S. Euthyme.

Cela n'enlève rien aux mérites de la laure de Saint-Sabas qui a été un centre et une école de liturgie unique; moines de Saint-Sabas ont été: Sophrone († 644), patriarche de Jérusalem et organisateur de la vie religieuse et ecclésiastique après le passage des Perses, André de Crète († 712) auteur du *Grand Kanôn* et les grands poètes et compositeurs de textes liturgiques: Jean Damascène (†780), Côme de Maïum († 787), Etienne le Sabaïte († 807), Théophane († 850) et finalement Marc d'Otranto († 912), auteur des fameux « chapitres » qui portent son nom.

En concluant ce premier chapitre, Uspensky affirme que la veillée nocturne (dans son ensemble vêpres-procession-matines)

ne doit pas être attribuée à un fondateur, si prestigieux soit-il, mais elle est bien le produit de la fusion de deux traditions liturgiques, l'office *asmatikos* des églises séculières d'une part, et le *kanôn* de la psalmodie des moines, de l'autre.

II. – Office chanté et office monastique

Dans le 2e chapitre (pp. 343-415), Uspensky essaie de décrire le processus de fusion de l'office *asmatikos* et du *kanôn* de la psalmodie, c.-à-d., de l'office populaire et de l'office monastique. Le thème avait été touché au chapitre précédent. Pour Uspensky cette fusion est l'œuvre des moines *Spoudaioi*, partagés entre l'office du Saint-Sépulcre et celui de leur monastère, comme en témoigne le *Typikon-triôdion Hagios-Stavros 43* (1), par ex. pour le dimanche des Rameaux. L'étude partira donc de ce document, qui semble décrire l'office du Xe s., avant la destruction de Hakim (1009) et avant l'implantation des Latins à Jérusalem. Il faut tout de suite remarquer que l'office *asmatikos* dont parle ici l'A. n'est pas celui dont parle Syméon de Thessalonique, c.-à-d., l'office de Sainte-Sophie de Constantinople et de sa propre cathédrale. Il s'agit sans doute d'un office chanté et célébré avec grande solennité par le patriarche et par son clergé, différent de celui que les moines célébraient chez eux, mais néanmoins c'est bien un office selon le schéma de l'Horologe, et donc frère jumeau de celui qu'on connaît aujourd'hui comme office monastique ou sabaïte; toute la question est de savoir si ce sont les moines de Saint-Sabas qui ont influencé le Typikon du Saint-Sépulcre ou vice-versa.

Nous ne devons pas oublier que le culte au Saint-Sépulcre avait été interrompu lors de la destruction de l'église en 614 et que son restaurateur avait été le patriarche Sophrone, moine lui-même et présumé redacteur du Typikon sabaïte (cf. le codex *Paris 361*, XIIIe (2): ...Τυπικὸν... τῆς... λαύρας τοῦ ὁσίου Σάβα συντεθὲν καὶ συγγραφὲν παρὰ τοῦ ἁγιοτάτου πατριάρχου πατρὸς καὶ ἱερομοναχοῦ Ἱεροσολύμων κύρου Σωφρονίου). Tout en conservant les rites et les cérémonies spéciales propres aux lieux saints, surtout pendant la Semaine Sainte, ainsi que certains offices

(1) Cf. page 119, note 1.
(2) *Opisánie* III, 130.

particuliers, comme la *pannychis* des trois premiers jours de la Semaine Sainte et les « douze tropaires » le Vendredi Saint, le reste de l'office est bien celui du Typikon sabaïte. Le doublage d'ailleurs des « heures » des *Spoudaioi* et des heures de Sophrone le Vendredi Saint, dont on a parlé au chapitre précédent, est caractéristique: la vieille tradition et celle de Sophrone coexistent, au moins sur ce point particulier. Il est vrai que le *Kanonarion* du VIIe siècle (1), qui probablement décrit la liturgie d'avant les dévastations des Perses, cite déjà des pièces de l'Horologe comme le Φῶς ἱλαρόν, mais peut-être ce texte était-il commun aux offices des moines et à ceux des églises séculières de la Palestine. Rappelons qu'il n'a jamais fait partie de l'*asmatikos* de Constantinople.

Uspensky fait l'analyse des différents éléments étrangers à l'office *asmatikos* introduits dans l'*agrypnia* du Saint-Sépulcre: la lecture biblique entre les vêpres et les matines, les *kathismata* ou sections du Psautier, le *polyeleos* (Ps 135), les *anabathmoi* ou tropaires des psaumes graduels (119-133), les *kanones* poétiques. Nous ne fairons que signaler les thèmes développés par Uspensky.

Les *kathismata* apparaissent déjà dans le *Kanônarion* du VIIe siècle: on ne les dit pas le jour de Pâques. Le 1er *kathisma* du Psautier (Ps 1-8) se trouve en tête de l'*Horologe selon la règle* (*kanôn*) *du monastère de Saint-Sabas* (*Sin. 863*) au IXe siècle. Plus explicite le Psautier *Len. 216* de l'an 862: *Kanôn de la psalmodie comme nous la chantons dans la sainte* (*église de la*) *Résurrection*: le Psautier est divisé en 20 sections ou *kathismata* et 60 sous-sections ou *doxai*, distribution encore en vigueur aujourd'hui. Uspensky attribue ce document aux *Spoudaioi* plutôt qu'au clergé patriarcal, parce que le dimanche des Rameaux le clergé n'entre dans l'église que lorsque cette psalmodie est terminée.

Le manuscrit *Bibl. Sinod. Moscou 381(333)* (2) de 1398, indique pour les fêtes des *kathismata* spéciaux: le 10e pour Noël, le 13e pour la Théophanie et la fête de la Croix, le 12e pour la Transfiguration, le 7e pour l'Ascension, le 19e pour le lundi de la Pentecôte, le 17e pour la Dormition, le 3e pour la Présentation (21-XI), le 5e pour les évêques, le 9e pour les martyrs. Et ceci est indiqué comme praxis d'une l'église cathédrale. Uspensky y

(1) Cf. page 122, note 3.
(2) Cf. page 120, note 1.

voit Sainte-Sophie de Constantinople, et comme source le Saint-Sépulcre, mais ceci n'est qu'une hypothèse.

Le *Bibl. Sinod. 380* (*330*) du XII-XIIIe siècle, indique un *kathisma* à l'*orthros* pour la période d'été, deux pour l'hiver, trois en Carême: l'A. voit là un pas vers la praxis actuelle de deux *kathismata* en été et de trois en hiver et en Carême. Le codex cité est un Typikon studite, tandis que la praxis actuelle est celle du Typikon sabaïte. Le Typikon sabaïte n'est pas un développement du Typikon studite. Tous deux dépendent d'une même source, le pré-typikon palestinien. Avec raison Uspensky apporte ici le témoignage du *Typikon géorgien du monastère de Shio-Mġimve* (1) du XIIIe siècle, où les deux traditions, quant à la distribution des *kathismata*, étaient connues.

Avec les *kathismata* psalmiques, entrent dans l'office les *kathismata* poétiques et les lectures. Pour expliquer l'origine de la lecture après les psaumes, Uspensky revient aux moines égyptiens de Cassien et à l'abbé Nil du Sinaï. Il pense que le *kathisma* poétique, remplace l'ancienne prière silencieuse des moines. Cette question avait déjà été touchée plus haut.

Les *kanones*, ou séries de tropaires accompagnant les cantiques bibliques, ne semblent pas apparaître avant le VIIIe siècle (avec André de Crète et Jean Damascène, morts en 712 et 780 respectivement), même si l'abbé Nil, un siècle plus tôt, parlait déjà des tropaires des cantiques bibliques, que lui ne chantait pas d'ailleurs. Uspensky cite les *pripévy* ou refrains que le Psautier de la collection *Lobkovsky* du IXe siècle applique à chaque cantique; ces refrains remplaçaient les tropaires actuels des *kanones*; souvent ils serviront de thème à ces mêmes tropaires. Uspensky apporte le témoignage de Karabinov, qui dans son étude sur le *Triôdion de Carême* avait déjà remarqué comment les tropaires, surtout les *heirmoi* du *kanôn* pénitentiel de S. André de Crète, n'étaient souvent que des phrases du texte biblique des cantiques plus ou moins développées. Certains *kanones* d'André possèdent la série entière des neuf cantiques (y compris le deuxième aujourd'hui généralement omis); Uspensky remarque l'équivalence qui existe entre les cantiques et les *kathismata* du Psautier: *kathisma* poétique et lecture après le 3e cantique, *kontakion* et lecture du *synaxarion*

(1) K. Kekelidze, *Литургические Грузинские Памятники* ... Tiflis 1908, 313.

après le 6e; litanie et prière après les mêmes cantiques. La praxis d'introduire les prières de l'Euchologe à l'intérieur de l'*orthros* de l'Horologe a déjà été remarquée plus haut.

Pour notre A. le *kanôn* fait le pont entre la partie psalmodique « avant le chant du coq » de la *Peregrinatio* et la seconde partie de l'office. Les mss géorgiens placent une grande *synaptî* juste avant le *kanôn*, pour marquer ce second début.

Les *anabathmoi* apparaissent pour la première fois dans la *Hypotypôsis* (1) du monastère du Stoudion, avant l'évangile domical, qui précède le Ps 50. Dans le *Typikon Bibl. Sinod. 380* (*330*), les *anabathmoi* (et les Ps correspondants: 119-133?) remplacent les Ps 134-135 et le Ps 118. Notons en passant qu'au même endroit de l'*Hypotypôsis*, on prévoit un *kathisma* psalmique et trois lectures, ce qui veut dire que le *kathisma* était divisé en trois *doxai* et que chaque *doxa* était suivie de sa propre lecture (et probablement d'une prière et d'une *synaptî*). La composition des tropaires *anabathmoi* est attribuée à Théodore Studite.

L'introduction du *polyeleos* á l'intérieur de l'*orthros* pose quelques problèmes. Il est vrai que le *Kanônarion* du VIIe siècle, emploie déjà ce terme, mais pour notre A. cela n'est pas suffisant, car sous ce terme on aurait pu entendre aussi le Ps 117, surtout dans le cas de la rubrique en question au Lundi de Pâques. Bolotov, dans son *Cours d'Histoire Ancienne de l'Eglise* (2), donne comme chose admise le chant du *polyeleos* lors de la fameuse veillée présidée par S. Athanase d'Alexandrie; Uspensky doute du bien fondé de l'interprétation de Bolotov. Les Ps. 134-135 (actuel *polyeleos*) ont leur place au début du 19e *kathisma*, ce qui correspond à la *psalmodia currens* des matines du vendredi. Dans le Typikon studite *Bibl. Sinod. 380*, déjà cité, ces psaumes sont chantés très solennellement, avec l'*Alleluia* à chaque demi-verset, selon 72 mélodies différentes (distribuées en neuf tons).

Plus difficile à expliquer est le passage de ces psaumes de la psalmodie du vendredi à celle du dimanche. Le Typikon de Sainte-Sophie, selon *Dresde 104*, du Xe siècle, tout en étant un office *asmatikos*, le 14 septembre, contient le *polyeleos* (ensemble avec les *kanones* et 12 *antiphôna*); le codex *Patmos 266* (3), de peu anté-

(1) *Opisanie* I, 224; PG 99

(2) V. Bolotov, *Лекции по Истории древней Церкви* IV, Petrograd 1918, 66.

(3) Cf. p. 121, note 2.

rieur, n'a pas encore le *polyeleos*. Uspensky cite d'autres documents qui l'ont: *Shio-Mğimve*, *Sinaï 1096*. D'autres, come *Sinaï 1097*(1), de la même époque et qui semble être le Typikon du monastère de Sainte-Catherine, défendent l'usage du *polyeleos* à l'*agrypnia* des dimanches de la période d'hiver. Uspensky cite ici de nouveau le *Typikon de l'Anastasis* (2), qui aux matines du dimanche prévoit le *polyeleos* aussi bien que le Ps 118.

Par l'introduction de certains de ces éléments, l'office monastique lui-même devient un « office chanté », au moins en partie. A la méfiance des anciens moines du désert envers le chant liturgique avait succédé une certaine tolérance, même en Palestine.

L'A. cite ici un ms slave du XIe siècle, le *Leningr. Q. π I 32*, un *kontakarion* du monastère de l'Annonciation, qui doit être une traduction du grec, vu le nombre considérable de phrases grecques conservées au milieu du texte slave et en grande partie dépendantes de la terminologie musicale de l'office *asmatikos*. Uspensky cite ce document in extenso. Dans les Ps 134-135-136 il voit l'actuel *polyeleos*, dans le Ps 6 il voit le début de l'*apodeipnon*. Il cite à l'appui de sa théorie les mss *Leningr. A. π I 57* (XII-XIIIe s.) et *Sofiisk. 1052* (XIIe s.) qui sont des horologes contenant l'*apodeipnon* avec le chant antiphonal des psaumes. S'agit-il ici vraiment d'horologes monastiques ou ces documents ne sont-ils pas des restes de l'*asmatikos* de la cathédrale de Novgorod, qui suivait le Typikon de Constantinople avant d'adopter l'office monastique, selon l'opinion des historiens de la liturgie russe, partagée par Uspensky lui-même? Le premier document cité, étant un *kontakarion*, aurait des chances, lui aussi d'appartenir à l'office *asmatikos*; le *kontakion* avait un rôle bien plus important dans cet office que dans l'office de l'Horologe monastique, où il est réduit et subordonné au *kanôn*.

La fusion de l'office *asmatikos* avec l'office monastique s'est faite au détriment du premier. Les mss *Sinaï 973* (1153), *Patmos 105* (3) (XIIIe s.) et les mss géorgiens *Tiflis 450* (XVIe s.) (4) et *Leningr. 208* (5) (XVIe s.) sont de bons témoins de cette opération

(1) *Opisánie* III, 394.
(2) Cf. 119, note 1.
(3) *Opisánie* II, 159.
(4) KEKELIDZE, *Liturgicheskie*, 108.
(5) KEKELIDZE, *Liturgicheskie*, 164

de fusion. Parmi eux, *Tifl. 450* est celui où les éléments des vêpres de l'*asmatikos* sont le mieux conservés: pas de Ps 103 au début, pas de *kathisma* non plus, mais quatre prières conservées comme « prières des *antiphôna* » etc. La chose la plus remarquable est l'emplacement de la *synaptî* de la paix avant la 4e prière, qui est celle du Ps 140. Puisque ce codex est un euchologe, nous pensons qu'il est difficile de reconstituer l'ensemble de l'office d'après ce seul livre, sacerdotal par définition. L'absence de rubriques pour le Ps 103, ou pour le *kathisma* ne veut pas dire que ces psaumes-là manquaient. Après ce document vient selon l'état de conservation des éléments de l'*asmatikos*, le ms *Patmos 105*, que l'A. cite en entier, en grec et en russe. Plus proche du schéma des vêpres de l'Horologe est le *Sinaï 973*, cité aussi en entier. Le ms géorgien *Leningr. 208*, qui parle déjà du psaume 103 et du *kathisma*, n'est pas pour le reste très différent du *Tifl. 450*, rubriques à part, qui, répétons-le, ne sont qu'occassionnelles et quasi hors de leur place dans un euchologe. Il ressort cependant de l'ensemble de ces documents que les trois *doxai* des *kathismata* du psautier monastique ont été considérées comme équivalent de trois *antiphôna* de l'ancien office *asmatikos* et qu'ainsi chacune d'elles a été accompagnée d'une des prières (et d'une *synaptî*) de l'Euchologe destinées aux *antiphôna*. Et ce fait permet d'expliquer comment les *doxai* du Psautier s'appellent aussi *antiphôna*, quoique leur exécution ne suive pas la technique antiphonale.

Des vêpres on passe aux matines de l'euchologe *Sinaï 973*; il s'agit des matines monastiques mais avec les prières de l'office chanté. Remarquable est ce doublet de la *synapti* de la paix: une première fois après le *hexapsalmos* du début et une autre fois après le sixième cantique et le *kontakion*. L'évangile dominical est placé après le *Gloria in excelsis*. La dernière *synaptî* (ou *aitîseis*) aussi bien aux matines qu'aux vêpres garde son ancienne prière (la 12e et la 7e respectivement de la série du début dans l'Euchologe actuel), précédant dans les deux cas la prière de la *kephaloklisia*. On ne parle ni du Ps 117 ni du Ps 118, mais seulement des Ps 134-135 (*polyeleos*). L'office des matines du *Patm. 105* n'est guère différent du précédent, sinon que l'évangile occupe sa place actuelle, avant le Ps 50, et que les prières de l'Euchologe sont mieux distribuées tout au long des matines monastiques. Les matines du ms *Tifl. 450* semblent ne posséder ni psaumes de louange (Ps 148-150),

ni *Gloria in excelsis*. A ce propos l'A. cite le *Taktikon* (1) de Nikon de la Montagne-Noire, selon lequel le Typikon studite n'avait pas de « grande doxologie » (le *Gloria in excelsis* chanté solennellement) même pas les dimanches ou les jours de fête, tandis que celui de Jérusalem l'avait tous les dimanche et pendant les périodes de Noël et de la Pentecôte. Plus réduit encore le *Leningr. géorg. 208*, où il n'y a ni psaumes de louange ni grande doxologie ni Ps 118; pour le reste il resemble à *Tifl. 450*.

De l'étude de ces quatre mss Uspensky conclut que le premier pas, dans la fusion de l'office chanté et du *kanôn* de la psalmodie ou office privé des moines, s'est fait d'abord dans la première partie des matines chantées par l'introduction du *hexapsalmos*, et dans la seconde partie des matines par l'omission de l'entrée; elle continue par l'introduction des *kathismata* du Psautier, du *polyeleos*, des *anabathmoi* et des lectures. L'introduction des *kathismata* d'autre part a été progressive: un seul *kathisma*, dont chaque *doxa* équivaut à un ancien *antiphônon*; puis deux ou trois *kathismata*. Il en est de même du *polyeleos* et des *anabathmoi*, qui ne sont pas constants dans tous les documents. Le *kanôn* poétique est unique: une seule série de tropaires sur un seul thème et d'un seul auteur et non la combinaison de plusieurs, comme c'est le cas aujourd'hui.

L'emplacement différent de la *synaptî* ἐκτενῶς ou *sugúbaia* est aussi caractéristique de ces premiers documents.

La fusion entre l'office chanté et l'office monastique suppose, dit Uspensky, un processus long et compliqué. Ayant son origine au Saint-Sépulcre, elle s'est produite partout où l'*agrypnia* a été célébrée. La fusion entre l'ancien office chanté et le *kanôn* de psalmodie des moines a produit un troisième office qui a remplacé les deux autres: l'office monastique chanté. Cette fusion était définitivement réalisée aux environs du XII-XIII[e] siècle, mais elle a commencé à se faire bien auparavant, à partir du VIII[e] siècle, par l'introduction des *stichîra* et des *kanones* et par l'acclimatation de l'office des moines dans les grandes villes, surtout à Constantinople, par l'œuvre des Studites.

(1) Cf. page 124, note 5.

III. – La Pannychis

Le 3e chapitre (pp. 416-449) est consacré à l'ancien office de la *pannychis*. Cet office de la veillée populaire semble à Uspensky avoir son importance dans l'histoire de l'*agrypnia.*

La veillée nocturne comme telle plonge ses racines dans la tradition chrétienne la plus ancienne: *Testamentum Domini, Canons d'Hippolyte, Didascalie, Constitutions des Apôtres,* S. Athanase. S. Basile dans sa lettre au clergé de Néo-Césarée dit qu'elle existait en Lybie, en Thébaïde, en Palestine, en Arabie, en Phénicie, en Syrie et en Mésopotamie. S. Jean Chrysostome nous renseigne sur la praxis de son temps. Dans la vie de S. Auxence (Ve s.), on dit qu'il prenait part au chant dans les veillées nocturnes de Constantinople (PG 114,1380). Il s'agit bien de veillées célébrées avec les fidèles, selon l'A., et nullement de celles réservées aux moines.

Le Typikon de la Grande-Eglise de Constantinople (*Patmos 266*, IX-Xe s., *Hagios-Stavros 40*, X-XIe s., *Dresde 104*, XIe s.) (1) prescrit cet office la veille de certains jours plus importants: Noël, Annonciation, Dormition, etc., après une lecture qui le séparait des vêpres. La *pannychis* dans ces trois documents était réservée aux fêtes. Parfois elle était précédée par une procession litanique, comme par ex. le vendredi de la 4e semaine de Carême. Uspensky décrit la *pannychis* de ce jour selon le ms. *Dresde 104.* Selon le *Livre des Cérémonies* du Porphyrogénète, ce même jour, assistaient à la *pannychis* tous les évêques se trouvant à Constantinople, tous les clercs de Sainte-Sophie et des autres églises ainsi que tous les moines de la ville.

La *pannychis* avait été étudiée par Mansvetov dans son *O pésnennom poslédovanii* (2); il distinguait trois sortes de *pannychis*: l'ancienne veillée qui durait toute la nuit, l'office qui avait lieu après les vêpres à Constantinople et finalement l'office pour les défunts. Les trois offices auraient une source commune et même, l'un dériverait de l'autre: la deuxième de la première et la troisième de la deuxième (3).

(1) Cf. page 121, note 2.

(2) Cf. page 120, note z.

(3) Cf. notre travail page 118, note 1. Nous y présentons un ensemble de 54 documents des différentes sortes de *pannychis.* Nous arrivons à des conclusions très proches de celles de Mansvetov.

Dmitrievsky, dans son *Bogosluzhénie strastnói* (1), nie le rapport entre l'ancienne veillée nocturne, qu'on célébrait les jours où on faisait mémoire des martyrs, et l'office nocturne journalier, qu'il identifie avec la *pannychis*. Selon l'opinion de Syméon de Thessalonique, la *pannychis* autrefois était célébrée tous les jours; on peut cependant ne pas l'admettre, puisque le Typikon de la Grande-Eglise, du IX-XIe siècle, ne la prescrit que la veille des fêtes importantes. Uspensky critique l'hypothèse de Mansvetov qui veut trouver l'origine de la *pannychis* (*panikhída*) des défunts dans la *pannychis* festive de Constantinople; il est évidemment influencé par l'affirmation de Syméon quant à la célébration quotidienne de cette *pannychis* festive. Mansvetov avait même comparé la structure de l'une et de l'autre *pannychis* en y trouvant une certaine analogie; nous pensons qu'il avait raison.

Dmitrievsky avait aussi fait le rapprochement entre la *pannychis* et l'*apodeipnon* de l'Horologe; nous sommes bien d'accord avec Uspensky pour dire qu'il s'agit de deux choses essentiellement différentes, ne coïncidant que par le temps auquel elles étaient célébrées, même si certains documents monastiques (*Typikon de l'Evergetîs* du XIIe s.: *Athènes 788*) (2) donnent l'appellation de *pannychis* à *l'apodeipnon*.

Pour l'histoire du développement de la *pannychis*, Uspensky se sert des documents étudiés par Dmitrievsky dans son *Bogosluzhénie strastnói*, en ordonnant ceux-ci non selon la date des mss, mais bien selon l'antiquité du rite observé; il décrit en détail ces documents:

1°: *Pannychis* du type de Ste-Sophie, de l'Euchologe égyptien *Bibl. Patr. Alexandrie 104* (XIVe s.) (3). Uspensky cite le texte en entier (grec et russe). Avec raison il remarque que dans le contenu des prières rien ne les réserve au Carême, contrairement à ce que fait le titre-rubrique. Le contenu des prières est axé sur la louange nocturne.

2°: *Pannychis* du même type, du *Typikon-triôdion de l'Anastasis* (*Hagios-Stavros 43*) de 1122, qui prescrit la *pannychis* pour les Lundi, Mardi et Mercredi Saints, après la prière *opisthambonos* de la liturgie des présanctifiés.

L'A. compare les mss *Alexandr. 104* et *Hagios-Stavros 43*, et établit la convergence des deux documents quant à l'essentiel,

(1) Cf. page 119, note 1.
(2) *Opisánie* I, 256 (Cf. page 119, note 2).
(3) *Opisánie* II, 350; *Bogosluzhénie strastnói*, 312 (Cf. page 119, note 1).

malgré quelques différences moins importantes. Nous pensons cependant qu'il est difficile de vouloir comparer ces deux documents de caractère différent: le premier qui est un euchologe veut donner le texte des *antiphôna* et des prières habituelles, en supposant le reste; le second au contraire, veut donner les parties spéciales du jour, en supposant connues les parties habituelles.

3°: Description de Syméon de Thessalonique (1). Il s'agit d'un office déjà négligé et qui n'est plus célébré que comme appendice aux vêpres des présanctifiés.

4°: *Triôdion du Sinaï*, de 1206 (2). *Apodeipnon* et *pannychis* monastique. Uspensky essaie de voir dans ces offices des analogies avec la *pannychis* des documents antérieurs, malgré les différences notables qui les séparent .

5°: *Saint-Sabas 24* (Xe s.) (3). *Pannychis* monastique, qui n'est qu'un *apodeipnon* avec *kanôn* pour la 1ère semaine de Carême.

6°: *Ibîrôn 754* (228) (XVIe s.) (4). *Apodeipnon* et *pannychis* monastique de la *Diatypôsis* de S. Athanase du Mont-Athos, Cette *pannychis*, plus ou moins longue selon l'époque de l'année, est un office de tous les jours.

7°: *Athènes 788*, XI-XIIe s. (5) *Pannychis* du Typikon du monastère constantinopolitain de l'Evergetîs. C'est un office de tous les jours, qui s'unit, soit aux vêpres, soit à l'*apodeipnon*. Parfois il précède les matines. D'autres fois il se célèbre au cimetière.

Uspensky conclut que cette *pannychis* monastique de la tradition studite, provient de la *pannychis* chantée des églises séculières. Les anciens documents palestiniens ne connaissent pas encore la *pannychis*: l'*agrypnia* est constituée par l'union des vêpres et des matines; elle n'est pas connue non plus par l'*Hypotypôsis* du Stoudion (après 826) du ms *Vatopedi 322* (956) (XIII-XIVe s.) (6), mais elle apparaît dans la *Diatypôsis* d'Athanase († 980) citée plus haut. La *pannychis* monastique est née vers le Xe siècle à Constantinople, et précisément comme une variante de la *pannychis* chantée, en remplaçant les *antiphôna* et les prières par les éléments de l'*apodeipnon*. Mettant en doute cette dernière affirmation quant à l'*apodeipnon*, la théorie de l'interdépendance de la *pannychis* monastique et de son homonyme cathédrale semble bien établie, et en cela

(1) *De sacra precatione*, ch. 356 (PG 155, 660).
(2) *Bogosluzhénie strastnói*, 311.
(3) *Bogosluzhénie strastnói*, 310.
(4) *Opisánie* I, 274.
(5) *Opisánie* I, 256.
(6) *Opisánie* I, 224; PG 99.

Uspensky est d'accord avec Mansvetov. Nous pensons qu'il aurait fallu parler davantage de la *pannychis* du 1[er] vendredi de Carême selon le ms *Dresde 104*, où les deux offices, populaire et monastique, semblent coexister.

L'office de *pannychis*, qu'on célébrait comme prière d'intercession pour les vivants et pour les morts, ne semble pas devoir entrer en ligne de compte pour Uspensky, tandis que Mansvetov y voit une variante de *pannychis* « privée » selon certains mss russes et géorgiens:

1°. *Bibl. Sinod. 345 (598)* (XIV[e] s.) (1). Cet euchologe contient certaines des prières de la *pannychis* solennelle avec une litanie pour les défunts. Pour Mansvetov ce document prouve le passage d'une *pannychis* à l'autre; Uspensky n'y voit qu'une exception à laquelle on ne peut attribuer une valeur de preuve.

2°. *Tiflis 450* (XVI[e] s.) (2). Euchologe contenant plusieurs offices de *pannychis*: « *Pannychis* pour un homme vivant » et « *Pannychis* pour les défunts ». Uspensky décrit en entier ces offices, en les comparant avec les mêmes offices du document suivant.

3° *Tiflis 633* (XVII[e] s., mais rapportant une tradition du XII[e] s. selon Kekelidze) (3). Peu de variantes avec le document précédent.

Uspensky compare la *pannychis* pour les vivants avec celle des défunts et trouve que le schéma des deux coïncide et que plusieurs textes leur sont communs. Il pense que ces deux cas de *pannychis* ne doivent pas être considérés comme uniques et que certainement il y en a eu d'autres. Un cas spécial est celui de la « *pannychis* du *basileus* », qui apparaît comme un office voulu par les *typika* de fondation de monastères:

1°. *Typikon du monastère du Pantokrator* à Constantinople (ms *Halki 85*, a.D. 1749) (4). La *pannychis* était célébrée tous les vendredis comme faisant partie de la veillée ou *agrypnia* (cf. *Typikon de l'Evergetîs*).

2°. *Typikon du monastère de S. Michel* près de Chalcédoine (même codex) (5). Ce typikon prévoit l'office palestinien, mais exclut les veillées nocturnes (παννυχῶν ἀγρυπνιῶν).

(1) Gorsky-Nevostruev, III, 23 (Cf. page 120, note 1).
(2) K. Kekelidze, *Liturgischeskie*, 108.
(3) Kekelidze, 183.
(4) *Opisánie* I, 679.
(5) *Opisánie* I, 783.

3°. *Vatopedi 324-935* (a.D. 1405) et *Sinaï 1108* (1). Ce typikon de la region de Trébizonde, appelle « *agrypnia* du *basileus* » un office assez semblable à la *pannychis* monastique unie à l'*apodeipnon*.

4°. *Bibl. Nat. Paris 385* (XIII-XIVe s.) (2). Typikon sabaïte de rédaction hiérosolymo-constantinopolitaine. Même « *agrypnia* ».

Tous les documents de la *pannychis* présentés par Uspensky convergent dans un office assez limité comme durée, et ne répondent d'aucune manière au sens du mot « *pannychis* ». On peut aussi constater que les éléments de ces offices ne coïncident nullement avec ceux de l'*agrypnia* (vêpres et matines); nul rapport, donc, entre ces deux offices. On sait que les Studites n'avaient pas l'*agrypnia* mais seulement la *pannychis* monastique; au contraire, les moines de la Palestine, qui veillaient toute la nuit, n'avaient pas l'office de la *pannychis*. Nous nous trouvons donc en présence de deux traditions parallèles et irréductibles.

Le mérite de ce chapitre sur la *pannychis* est d'avoir déblayée le terrain pour les chapitres suivants et d'enlever l'équivoque qui peut surgir de la similitude d'appellation des deux offices. Comme d'autre part on sait que l'office des Studites était celui de la Palestine, que S. Théodore Studite avait popularisé à Constantinople après la crise iconoclaste, et qu'il semble peu probable que Théodore ait ignoré consciemment l'*agrypnia* si elle était pratiquée en Palestine, on peut donc déduire de ce fait qu'elle n'existait pas ou qu'elle avait cessé d'être célébrée à cette époque. Alors l'*agrypnia* des documents du XIIe s. serait un office nouveau ou, dans le meilleur des cas, un office redécouvert.

(*à suivre*)

Miguel ARRANZ S.J.

(1) *Opisánie* III, 460.
(2) *Opisánie* III, 190.

Eine alte orientalische christliche Liturgie: altsyrisch-melkitisch

Inhaltsübersicht

Einleitung: Die Handschriften

Es erstaunt nicht, in melkitischen Handschriften öfter die Rubrik *'ik ṭks' ioni'* (« nach griechischer Ordnung ») zu finden; denn man hat sich gewöhnt, die melkitische Liturgie als eine bloße Übersetzung der « griechischen » (byzantinischen) aufzufassen. Dabei hält man es für nicht schwerwiegend, daß schon in den griechischen Handschriften selbst viele Stücke anzutreffen

sind, die nicht in die « revidierte » heutige Fassung übergegangen sind, und daß dementsprechend das syrische Repertoire noch stärker in sich und gegenüber dem griechischen Bestand differiert. Demgegenüber ist es umso erstaunlicher, daß man in den syrischen melkitischen Handschriften von Zeit zu Zeit die Kennzeichnung *'ik ṭks' sori'i'* vorfindet. So geben insbesondere die Oktoëchoi Sinai syr. 25, 208 und 220 so genaue Angaben über die « griechischen » und die « syrischen » Stichera, daß man hiernach einen großen Teil des « syrischen » Repertoires rekonstruieren könnte. Es zeigt sich aber, daß man diesen Weg der Rekonstruktion der « syrischen » melkitischen Liturgie nicht zu beschreiten braucht, sondern daß die Angaben der Handschriften es sogar ermöglichen, ganze Handschriften dieser Liturgie zu identifizieren. Es sind zwei Hinweise, die dies erlauben. Als erstes führt uns eine Bemerkung der Handschrift Sinai gr. 25 gleich zu drei Handschriften der syrisch-melkitischen Liturgie. Diese Handschrift hält es im 7. Kirchenton nicht für nötig, zwei Stichera vollständig zu notieren, sondern verweist auf das syrische Repertoire. Es sind die für die Verehrung des Kreuzes bestimmten Stichera *Bṣlib'* *'stkkt* und *Qis' dḥi'*, von denen die Handschrift nur den Anfang zitiert. Dazu merkt sie an:

ḥzi h' ktibin brmš' ngh ḥdbš(b') bṭks' dšori'i'

Also: « Siehe schon geschrieben am Abend, dem Vorabend des Sonntags in der syrischen Ordnung ». Das ist ein bedeutender Unterschied: die Kreuzstichera sind normalerweise für den Mittwoch bestimmt, an dem man das Kreuz verehrt; in der syrischen Ordnung sollen sie also am Vorabend des Sonntags, stehen, der im Griechischen gerade im Gegenteil die Auferstehung feiert. In der syrischen Ordnung scheint sich also der Sonntag überhaupt in einer älteren Form als « Kreuzauferstehungsfeier » erhalten zu haben, wie es ja der Titel der entsprechenden Kanones beibehalten hat.

Hierzu vergleiche man meine beiden Studien *Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen* in: *Orientalia Christiana Periodica* 38, 1972, S. 209-242, und *Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie – Melitene und Edessa*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 41, 1975, S. 5-56.

Nun finden sich tatsächlich drei Handschriften, die diese Stichera am Samstagabend voll ausschreiben, Sinai syr. 48, Sinai

syr. 65 und Sinai syr. 69. Von diesen drei Handschriften überliefert Sinai syr. 65 auch den Titel der syrischen Ordnung: *pošq' dMlkizdq*, « Fassung des Melchisedek ».

Die Kreuzauferstehungskanones dieser Handschriften habe ich OCP 41, S. 50-56 (siehe oben) behandelt und dort S. 51 auch eine kurze Beschreibung der Handschrift gegeben.

Einen zweiten Hinweis gibt die Handschrift Sinai syr. 111. Diese Handschrift enthält vorwiegend Kompositionen für die Verehrung des Propheten Elias und wurde, wie der Kolophon angibt, im Kloster des Hl. Elias und der Gottesmutter auf dem Schwarzen Berge bei Antiochia geschrieben, aus dem noch weitere Handschriften des Sinaiklosters stammen.

Meine OCP 41, S. 51 angekündigte Studie über Daten und Herkunft der Sinaihandschriften ist inzwischen unter dem Titel *Die syrischen Handschriften des Sinaiklosters – Herkunft und Schreiber* in *Ostkirchliche Studien* 24, 1975, S. 281-308, erschienen. Der Kolophon des syr. 111 ist dort S. 287 im Auszug mitgeteilt und erläutert. Der Schreiber des Kodex, Gabriel, stammte aus Maifarqat am Tigris. Er vollendete die Handschrift am 10. Dezember 1232 a.d.

Diese Handschrift teilt f. 382 eine Litanei, syrisch *karozuta*, mit und gibt diesem Stück die folgende Überschrift:

omkrz krozot' dmt'mr btr 'gripni' 'ik rošm' dsöri 'i'

Also: « und (es wird) ausgerufen (nämlich vom Diakon) die Litanei, die gesprochen (wird) nach der Agrypnie (« Nachtwache »), wie es Brauch der Syrer (ist) ».

Diese Litanei findet man nun tatsächlich in einer Handschrift, die auch sehr viele weitere Besonderheiten aufweist, dem Kodex Sinai syr. 261, f. 167v.

Diese Handschrift besitzt eine weitere fundamentale Bedeutung dadurch, daß sie die Musikstücke (« Stichera ») mit paläobyzantinischer Notation versieht. Ich gebe eine Faksimileausgabe der Handschrift als *Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, Band 9*, von der die Einleitung gerade erschienen ist. Die Einleitung beschreibt die Handschrift und behandelt ihre liturgischen Beziehungen zu anderen syrischen wie griechischen Handschriften. Der musikalischen Notierung widme ich eine eigene Studie *Ein syrisches Sticherarion mit paläobyzantinischer Notation* (Sinai syr. 261) in: *Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft*, I, 1975, S. 9-57.

Diese Handschrift schreibt als Titel nur ... *krozot' dmt'mr btr 'gripni'* ohne den Zusatz, der auf die syrische Praxis verweist. Nun ist dieser Hinweis hier aber auch garnicht nötig, denn die ganze Handschrift zeigt immer wieder « syrische » Besonderheiten. Sinnvoll wäre dieser Zusatz höchstens im Titel der Handschrift selbst, — aber leider ist der Anfang der Handschrift verloren.

Dann fragt man sich, warum die Handschrift Sinai syr. 111 diesen Hinweis hinzusetzt. Das erklärt sich daraus, daß diese Handschrift, erst im Jahre 1232 a.d. geschrieben (siehe oben), schon die griechischen Fassungen kennt, — insbesondere zeigt die Handschrift Sinai syr. 20, im Jahre 1068/9 a.d. im Eliaskloster geschrieben, daß man damals im Kloster schon für die Evangelienlesungen den *ṭeksa iaonaia*, die « griechische Ordnung » verwandte, wie die Handschrift ausdrücklich angibt.

Nun ist die « syrische » Handschrift Sinai syr. 261 aber auch erst ebenso spät wir der Eliaskodex Sinai syr. 111, nämlich 1233/4 a.d. geschrieben und zwar, wie der Kolophon genau angibt, im Sinaikloster. So verwunderlich es ist, daß man damals überhaupt noch paläobyzantinische Notation abschrieb, die letzte uns bisher bekannte Quelle dieser Neumenschrift stammt aus dem Jahre 1177 a.d., so ist es umso merkwürdiger, daß man damals noch Handschriften des syrischen Usus der Abschrift für wert hielt. Dabei benutzte die Handschrift mehrere Vorlagen, da sie die Eothina des Kaisers Leon in zwei musikalisch verschiedenen Fassungen überliefert. Es gab also im Jahre 1233/4 a.d. erstaunlicherweise im Sinaikloster noch zwei Gruppen von syrischen Mönchen, solche die die (neuere, « revidierte », « melitenische » — siehe meinen Aufsatz OCP 41 —) « griechische » Fasssung, und solche, die die (ältere, « edessenische ») « syrische » Fassung benutzten. Ebenso zeigt die Handschrift Sinai syr. 111, daß man auch im Eliaskloster 1232 a.d. zumindest noch « syrische » Besonderheiten konservierte.

Es gab also demnach sozusagen syrisch-syrischen und griechisch-syrischen Ritus; denn die liturgische Sprache beider Handschriftengruppen ist syrisch. Die Muttersprache der Mönche ist, wie man den oft arabischen Kolophonen (siehe *Ostkirchl. Stud.* 24 mehrmals) entnimmt, arabisch. Damit muß man aber eine neue Terminologie formulieren. Man ist gewöhnt, melkitische Liturgie in syrischer Sprache als syro-melkitisch, solche in griechischer Sprache als gräko-melkitisch zu bezeichnen. Nun zeigt die Masse der griechischen und syrischen Handschriften, wie ich OCP 41 darge-

legt habe, eine einheitliche, « revidierte » Fassung, neben der sich große Reste einer älteren Übersetzung der « griechischen » Kanones, um die es dort geht, erhalten haben. Da die « syrische » Ordnung, wie sich im folgenden ergeben wird — der hierhergehörige Rabbula-Kodex z.B. stammt aus dem 6. Jahrhundert —, in ein hohes, z.T. sehr hohes Alter zurückgeht, will ich sie als "paläosyro-melkitisch » oder « altsyrisch-melkitisch » bezeichnen. Es gibt auch graeko-melkitische Handschriften, die ein vor der Revision liegendes Stadium enthalten, so das Horologion Sinai gr. 863 aus dem 9. Jahrhundert, das J. Mateos, *Un Horologion inédit de Saint-Sabas – Le Codes sinaitique grec 862* (*IXe siècle*), in: *Studi e testi*, 233, 1964, S. 47-76, behandelt hat, und das Horologion Sinai gr. 864, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, das ich in *Hymnus und Troparion* in: *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz* 1971, S. 7-86, auf S. 22-27, untersucht habe. Im folgenden werde ich ein weiteres, bisher noch unbeachtetes Horologion dieser Gruppe, den Kodex Paris Bibl. Nat. gr. 331, vorstellen. Diese Handschriften kann man dann als « paläogräko-melkitisch » oder « altgriechisch-melkitisch » bezeichnen. Dabei ist vorausgesetzt, daß sie auf orientalischem Boden entstanden sind, um die Bezeichnung « melkitisch » zu verdienen. Die altsyrisch-melkitischen und die altgriechisch-melkitischen Handschriften kann man dann als altmelkitische oder paläomelkitische Handschriften zusammenfassen. Die innerhalb des byzantinischen Reiches vor der Revision entstandenen griechischen Kodizes würden demgegenüber « paläobyzantinisch » oder « altbyzantinisch » heißen.

Der Vergleich des erheblich differierenden Repertoires der Handschrift Sinai syr. 261 führt — siehe meine Einleitung zur Faksimileausgabe S. 80-90 — auf eine weitere fundamentale Handschrift des altsyrisch-melkitischen Ritus, den Kodex Sinai syr. 27. In einigen Fällen geht auch — siehe ebendort S. 82 — der Sinai syr. 5 mit Sinai syr. 27 und Sinai syr. 261 zusammen.

Auch unter den syrischen Evangeliaren gibt es eine Gruppe, die sich von der « griechischen » Ordnung schon allein durch eine abweichende Perikopenzählung unterscheidet und die zur altsyrischen Tradition gehört. Zu ihr führt wiederum der Sinai syr. 27; denn er nummeriert die Evangelienabschnitte, die « Kanones » oder « Kephalaia », in einer von der griechischen Weise des Eusebius von Caesarea abweichenden Zählung. Mit ihm gehen zusammen

der Sinai syr. 17 und der berühmte Rabbulakodex Florenz, Bibl. Medicea-Laurentiana, Kodex Pluteus I, 56, geschrieben 586 a.d. im mesopotamischen Kloster Beit Zagba (aus dem auch der Sinai syr. 69 kommt), dessen abweichende Ordnung schon A. M. Biscioni, *Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Catalogus, tomus I, codices orientales complectens*, Florenz 1752, S. 176, bemerkt hat.

Als Entstehungsdatum geben St. E. Assemani und der Wiederabdruck von A. M. Biscioni den 6. Februar 586 a.d. an, anscheinend aus dem *sk*'', « Vollmond », der Handschrift verlesen oder konjiziert. Die Berechnung des Februarvollmondes 586 nach den *Hilfstafeln für Chronologie* von Robert Schram ergibt den 9. Februar 586 nachmittags, — vgl. meine Ausführungen *Ostkirchl. Stud.* 24, S. 283.

Die aufgeführten Handschriften sind die reinen Handschriften des altsyrisch-melkitischen Ritus, zu denen eine Menge weiterer Kodizes, treten, die von Fall zu Fall altsyrische Stücke in ihr sonst gräko-melkitisches Repertoire einschieben. Wenn die Zahl der reinen altsyrisch-melkitischen Handschriften auch nicht groß ist, so überstreicht ihr Inhalt doch fast das ganze Repertoire des Ritus. Die charakteristischste Handschrift ist der S i n a i s y r. 2 7 , der — der Anfang ist verloren — im Palmsonntag einsetzt, nach Ostern St. Georg, 23. April, und das reinsyrische Marienfest vom 25. Mai bringt (solche Kontaminationen der beweiglichen und der festliegenden Feste haben auch die alten lateinischen Handschriften), dann Himmelfahrt, Pfingsten und Kniebeugung einschiebt und darauf in den Heiligenfesten ab Johannes, 25. Juni, fortfährt. Die Handschrift ist auch am Ende defekt und bricht im Fest der Hl. Barbara, 4. Dezember, ab. Besonders charakteristisch ist, daß die Handschrift nicht nur das Gedächtnisfest des Hl. Palladios vom 20. September bringt, sondern auch die Dedicatio seines Klosters am 27. November, die auch in allen von J.-M. Sauget, *Premières recherches sur l'origine et les charactéristiques des Synaxaires melkites (XI-XVII siècles)*, = *Subsidia hagiographica* 45, 1969, behandelten Handschriften fehlt. So darf man annehmen, daß der Kodex für das Klosters des Palladios über der Stadt ʿimm geschrieben wurde, aus dem auch das Hirmologion Sinai syr. 40 stammt.

Dem Sinai syr. 27 steht kaum nach an Bedeutung der S i n a i s y r . 4 8 . Er beginnt mit einer — am Anfang defekten — Oktoëchos und bringt dann ab f. 67 die Heiligen- und Herrenfeste

mit den dazwischen geschobenen Teilen der Fasten- und Osterzeit. Es ist besonders bezeichnend, daß die Handschrift diesen zweiten Teil mit Weihnachten beginnt, einem einstmals weitverbreiteten Jahresbeginn, im Gegensatz zu den revidierten Handschriften, deren Menäen mit dem 1. September beginnen. Am Schluß ab f. 286 bringt die Handschrift in den acht Kirchentönen Kathismata mit ihren Theotokia, die hier nach altsyrischem Brauch *Ba'oata*, « Gebete », heißen, einen Teil, den die Handschrift *Qtis(m)ologin*, « Kathismologion » (richtiger wäre « Kathismatologion ») nennt. Die Handschrift ist vielleicht auf dem Sinai angefertigt worden, da sie f. 64v. ff. das sinaitische Spezialfest der 40 Märtyrer des Sinai vom 28. Dezember (sonst. 27. Dezember) als besondere Ergänzung nach dem Oktoëchosteil einschiebt, das auch sonst verbreitet ist (dazu vgl. J.-M. Sauget, a.a.O., S 182 mit Verweisen), aber durch diese Nachtragung hier als besonders wichtig erscheint.

Der am Anfang ebenfalls defekte Sinai syr. 261 beginnt jetzt im Sonntagabend der 4. Fastenwoche und läuft bis zum abschließenden Sonntag der Osterzeit, dem Sonntag nach Pfingsten "Allerheiligen". Als Ergänzung bringt der Kodex dann die erwähnte Litanei, darauf die Exaposteilaria mit den Eothina, die Anabathmoi, Kathisma und Kontakion der Totenmesse, nochmals die Eothina nach einer anderen Vorlage, wobei die paläobyzantinische Notation durch diastematische mittelbyzantinische Zeichen präzisiert wird, und endlich die Makarismoi für die Messe. Die Handschrift war also ein « Triodion »; da sie die Stichera mit Musik notierte, die übrigen Hymnengattungen, insbesondere die Kanones, nur zitierte, ein « Sticherarion »; also der Triodionteil eines Sticherarions. Handschriften, die Stichera, Kanones oder beides enthielten, heißen « Tropologion » (siehe meine Erörterungen in *Hymnus und Troparion* S. 27-31). Die Handschrift Sinai syr. 261 ist also ein notiertes Tropologion oder ein Sticherarion für die Zeit des Fasten- und Ostertriodions. Sie wurde — siehe oben — auf dem Sinai angefertigt.

Die Handschrift Sinai syr. 69 ist eine reine Oktoëchos, das heißt ein Tropologion für die Nachpfingstzeit, nach den acht Kirchentönen geordnet. Die Handschrift erfaßt auch die Wochentage, aber sie unterschiedet nach einem sicher sehr viel älteren Brauch nur zwei Teile innerhalb jedes Kirchentones, deren jeder *qanuna* (= *ṭeks'*), « Ordnung », heißt, einen ersten « anastasimos » und einen zweiten « der Heiligen ». Indessen sind an die Aufer-

stehungsstücke des Sonntags auch schon die « katanyktika » und « staurosima » der Wochentage gefügt, an die Gesänge für die Heiligen die für die Toten. Es bestehen aber noch nicht die anderen Dedikationen der Wochentage für die Engel (Montag). Johannes baptista (Dienstag), die Gottesmutter (Mittwoch und Freitag) und die Apostel (Donnerstag). Man erkennt deutlich das hohe Alter dieses Ordo, der noch nicht diese zweite Generation der « parakletischen » (« bittenden ») Dichtungen kennt, die zum Teil (siehe *Hymnus und Troparion*, S. 33) schon in der Handschrift Sinai grec. 776 — Sinai grec 1593 — London Brit. Mus. add. 26113 als liturgisch benutzt erscheinen, einer Handschrift, die man dem 9. Jahrhundert zuschreibt, — die Dichtungen selbst sind älter. Die Handschrift Sinai syr. 69 ist im mesopotamischen Kloster Beit Zagba geschrieben, in dem auch (siehe oben) der Rabbula-Kodex angefertigt wurde. Ein Datum ist in dem zum Teil zerstörten Kolophon nicht zu erkennen.

Der zweite Teil des Kodex Sinai syr. 65, die hier interessierende Oktoëchos, ist mit dem Rest eines von ihr ganz unabhängigen Evangeliars als erstem Teil zusammengebunden. Diese Oktoëchos enthält nur die für die Sonntage bestimmten Gesänge und repräsentiert so das älteste Stadium der Oktoëchos, die ursprünglich nur für die Sonntage als die Feier der Auferstehung bestimmt gewesen sein dürfte. Es ist besonders kennzeichnend (vgl. meine Studie OCP 41, S. 50-56), daß die Handschrift für jeden Sonntag nur einen Kanon enthält und daß dies der Kreuzauferstehungskanon ist. Ihre altsyrische Ordnung bezeichnet die Handschrift (siehe oben) als die des Melchisedek, dem die syrisch-orthodoxen Christen den ersten Teil der Vorbereitung der Messe zuschreiben. Hier kommt deutlich der altorientalische Charakter des altsyrischen melkitischen Ritus zum Ausdruck. Leider ist die Handschrift am Ende defekt, so daß wir nichts über Entstehungsort und -zeit wissen.

Die Handschrift Sinai syr. 17 ist ein Neues Testament in einer feinen alten Schrift, die man dem 9. Jahrhundert zuteilt. Die Nummern der Kephalaia sind häufig vom Originalschreiber im Text vor dem Beginn des betreffenden Abschnittes, häufig von anderer Hand am Rand angebracht worden, ersteres etwa auf den Seiten f. 17v./18. Hier zeigt sich, daß die Nummerierung mit der des Sinai syr. 27 zusammengeht, und, wie der Vergleich mit dem bei W. H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*,

Harvard 1956, plate XXXIV gebrachten Faksimile von f. 99 des Rabbula-Kodex ergibt, ist auch dessen Perikopenzählung diese altsyrische. Wie A. M. Biscioni, a.a.O. S. 176, angibt, hat der Rabbula-Kodex 425 Matthäus-, 290 Markus-, 426 Lukas-, und 288 Johanneskanones. Demgegenüber hat die griechische Gliederung nach Eusebios 355 Matthäus-, 233 Markus-, 342 Lukas- und 232 Johanneskephalaia. In den Handschriften differieren die Zahlen ein wenig, da die Schreiber öfter schon kurz vor dem Ende mit der Nummerierung aufhörem; doch ist die vorangehende Einteilung stets dieselbe.

Die Erinnerung an die « ionischen » und « syrischen » Stücke hat sich noch lange gehalten. So kennzeichnet noch die Handschrift Paris Bibl. Nat. syr. 129 auf f. 95v. das Sticheron zum Stichos *Bid ḥšik miqr'* als *sṭikon dioni'* und das Stück gehört auch tatsächlich zum griechischen Repertoire und steht so in den Handschriften Sinai syr. 25, 156, 208 und 210, während es in den altsyrischen Handschriften Sinai syr. 65 und 69 (über den hier defekten Kodex Sinai syr. 48 läßt sich nichts aussagen) fehlt. Diese Handschrift ist noch im Jahre 1562 J. Chr. (nach orientalischer Zählung) geschrieben, das unserem Jahr 1553/4 entspricht. Freilich taucht diese Bezeichnung, wenn ich recht sehe, auch nur dieses eine Mal in der Handschrift auf.

I. Der Aufbau der kanonischen Stunden

1. Der Orthros

a) Die Hypecheseis des Sinai syr. 27. In der grundlegenden Handschrift Sinai syr. 27 hat die *Akolouthia tōn pathōn* einen besonders übersichtlichen Bau. Die Überschrift lautet *luoaia* "Beerdigung » und von der ganzen Feier sind sechs Teile, jeder als *tešmešta* « Dienst » bezeichnet, erhalten, in derem letzten es leider abbricht. Auch der Sinai syr. 48 hat dieselbe Sechserteilung — hier heißt jeder Teil *antipuna* —, ebenso der Sinai syr. 4. Diesen Handschriften stehen die übrigen, etwa Sinai syr. 77 und Sinai syr. 80, gegenüber, die in Übereinstimmung mit der byzantinischen Fassung fünfzehn Antiphona vor den sechs Evangelien, die man als das Ende eines « tešmešta » auffassen kann, enthalten. Jedes Antiphonon hat drei Troparien, durch Psalmverse und Kleine Doxologie getrennt und es ist kennzeich-

nend, daß von den 18 Troparien des Sinai syr. 27 nur 8 aus dem normalen Repertoire der übrigen Handschriften stammen, —ähnlich Sinai syr. 4 und Sinai syr. 48. Dies zeigt deutlich die große Unabhängigkeit des altsyrischen Repertoires vom revidierten Hymnenkorpus.

Die genaue Aufstellung aller Troparien von Sinai 4, 27 und 77 mit den byzantinischen Entsprechungen findet man in meiner Einleitung zur Ausgabe des Sinai syr. 261, der hier aber die revidierte Fassung bietet, in der Behandlung der Leidensliturgie auf S. 81-90.

Neben der Verschiedenheit des Aufbaus fällt sofort die unterschiedliche Terminologie ins Auge: anstelle « Troparion » sagt der Sinai syr. 27 *hupišisis* und statt « Psalmvers » *petgama* heißt es *mazmura* « Psalm ». Doch zeigt sich der Einfluß der normalen Terminologie: im 4. Tešmešta sagt die Handschrift zweimal *petgama* statt *mazmura* und im 6. Tešmešta schreibt sie einmal *troparin* statt *hupišisis*. Dabei begegnet *hupišisis* nur in den Gottesdiensten der Karwoche, — sonst sagt die Handschrift *troparin*. Nun sieht man leicht, daß offensichtlich *hupišisis* ein griechisches *hypēchēsis* in itazistischer Aussprache ist und damit wird eine weitere bedeutsame Eigenheit der altsyrischen Tradition deutlich, die Tradierung älterer griechischer Termini, die in der revidierten Fassung nicht beibehalten wurden. Dabei ist *hypēchēsis* ein außerordentlich seltener, gewählter Ausdruck, und auch das Verbum, von dem es sich ableitet, *hypēcheō*, ist ein selteneres Wort. Das Verbum bedeutet « echoen », « antworten » und *hypēchēsis* ist bei G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, S. 1445 nur einmal aus Gregor von Nyssa in der Bedeutung « Eingebung » belegt, — diese Bedeutung hat auch *hypēcheō* in übertragenem Sinn. Dem « Echo geben » entspricht lat. *respondere* und griechisch *antiphōnein*. Es scheint also hier eine Konfusion von « Antiphonon » und « Troparion » vorzuliegen; denn « Antiphonon » bezeichnet in der revidierten Fassung die Gesamtgruppe der drei Troparien mit ihren Psalmversen und der kleinen Doxologie, während das parallele *hypēchēsis* hier das einzelne Troparion bezeichnet. Dabei ist offensichtlich die revidierte Terminologie sachlich falsch, denn das Troparion « antwortet » als Refrain jeweils auf Psalmverse und Doxologie, genau wie im Lateinischen auch die Antiphon der Refrain auf die Verse des « antiphonalen » Psalms ist (wie ebenso das Responsorium der Refrain im « responsorialen » Psalm ist).

Es scheint also so, daß *antiphōnon* auch im Griechischen ursprünglich das einzelne Troparion bezeichnet hat, wie es *hypēchēsis* ebenso tut, und erst später auf die Tropariendreiheit übergegangen ist.

b) Das Kathisma des Eulogetos. Eine Besonderheit des altsyrischen Gottesdienstes ist das *qtism' d'ologiṭos*, das offenbar einem griechischem « Kathisma des Eulogetos » entspricht, in syrischer Übersetzung auch *qtism' d–Mbrk 'nt*, etwa in Sinai syr. 65. Nun gibt es mehrere Eulogetos im byzantinischen Stundengebet: die Eulogetaria des Orthros, das Kataxioson mit dem Refrainvers Eulogetos, wobei es sich beidemal um Ps. 118, V. 12, handelt, und die 7. und 8. Ode aus dem Propheten Daniel. Nur um die 7. Ode kann es sich bei dem Kathisma des Eulogetos handeln; denn einerseits heißt diese Ode in den syrischen Psalterien und Horologien *tešboḥt' da–ṭlaie*, « Lobgesang der Jünglinge (im Feuerofen) », andererseits heißt das Kathisma des Eulogetos auch oft *qatisma da–ṭlaie*, « Kathisma der Jünglinge ». Aber in der byzantinischen « revidierten » Stundenordnung stehen die Kathismata immer hinter einer Psalmen- oder Kantikagruppe: nach den drei Teilen der fortlaufenden Psalterlesung, nach der 3. Ode des Kanons des Orthros und nach 3. und 6. Ode des Trinitätskanons, ebenso nach dem « Theos kyrios » gleichbedeutend mit *Troparion apolytikion* wenigstens nach einem Psalm, wenn auch nicht nach einer Psalmengruppe. Zwischen 6. und 7. Ode des Orthros aber steht in der normalen Fassung das Kontakion, gefolgt vom Synaxarion. Wenn hier in einer älteren Liturgieform ein Kathisma — das heißt ein Troparion als Refrain mit einem Psalmvers oder Psalmversen und Doxologie wie die Hypechesis abwechselnd — gestanden hätte, so hätte es jedenfalls vor der 7. Ode und nicht danach gestanden.

Einen Hinweis auf die Lösung dieser Schwierigkeit gibt folgende Beobachtung. In den liturgischen Büchern heißt es (zum Beispiel Triodion Rom 1879, S. 366) immer entweder *meta de tēn b' stichologian legomen to paron kathisma*, « nach der 2. Stichologie singen wir das folgende Kathisma », oder (ebenda) *eis tēn tritēn stichologian etera kathismata*, « andere Kathismata für die dritte Stichologie ». Aber die zweite Ausdrucksweise besagt nichts über die Stellung « vor » oder « hinter » (in diesem Fall: der dritten Stichologie) und in der Tat findet sich dieselbe Ausdrucksweise auch für « vor » und dies noch dazu gerade für die 7. Ode. Die Handschrift Sinai syr. 746 ist keine Handschrift, die

durch ihr Alter imponiert. Wie der Kolophon auf f. 439v. angibt, ist die Handschrift von einem Mönch Georg vollendet worden *etous ͵zkz en mēni Jannouariō eis tas id. ēmera tritē ōra ē'*, also Dienstag, den 14. Januar 7027 um 8 Uhr. Von den Weltjahren muß man nach dem 1. Januar 5508, vorher 5509 subtrahieren, um unsere Ära zu erhalten, in diesem Fall 7027 minus 5508 gleich 1519. Aber wie leider in so vielen Fällen stimmen die Angaben nicht zusammen; denn im Jahr 1519 war der 14. Januar ein Freitag, nicht ein Dienstag, wie man besonders schnell mit H. LIETZMANN, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus*, Sammlung Göschen 1085, 1/1934, 3/1956 (durchgesehen von K. Aland), feststellen kann. Im Jahr 1518 war er ein Donnerstag, im Jahr 1520 ein Sonnabend: ein Dienstag war der 14. Januar 1511, 1522 und 1528, was man am bequemsten aus Grotefends *Taschenbuch* oder Capellis *Cronologia* ersieht. Trotz ihrer späten Entstehungszeit haben diese Handschriften aber einen großen Vorteil: sie geben die genaue Folge der Stücke innerhalb der Gottesdienste und dies dazu mit oft ausführlichen Erklärungen, während die alten Handschriften, auch unsere altsyrischen, die Stücke nach Gattungen — Stichera, Kathismata, Kanones — ordnen. Die Handschrift Sinai gr. 746 bringt nun in einem Anhang von der Haupthand als Ergänzungen Stichera und Kathismata martyrika, die sie in den Hauptteil nicht eingeordnet hat, da es immer wieder dieselben sind. Bei den Kathismata martyrika (etwa f. 437) findet sich nun als Angabe ihrer Bestimmung: *eis t z'* oder etwas ausführlicher *ein tēn z'*. Auf den über 800 Seiten läßt die Handschrift aber nur einmal erkennen, daß hier *ōdēn* zu ergänzen ist: auf f. 37v. schreibt sie innerhalb des Kanons zwischen Ode 6 und Ode 7: *eita to m(a)r(tyrikon) ōd(ē) z'*, « nun das Martyrikon, (dann) die 7. Ode ». Daß nur diese eine Stelle uns diese Auskunft gibt, liegt daran, daß die Handschrift nur dieses eine Mal einen Kanon mitteilt; denn die Kanones der Heiligen sind aus den Menäen zu entnehmen, unsere Handschrift, ein Triodion, enthält für die Wochentage eben nur die Triodien. Man sieht, daß es ein sonst nicht ausdrücklich notierter, weil selbstverständlicher Brauch war, der 7. Ode ein Märtyrerkathisma voranzusetzen; das ist sehr logisch, da die drei Jünglinge im Feuer ja ebenfalls Märtyrer waren. Während der Text dieser Kathismata sehr allgemein ist, bezieht sich der Text der altsyrisch-melkitischen Eulogetos-Kathismata freilich direkt auf die drei Jünglinge.

Es könnte scheinen, als ob die Handschrift Sinai syr. 27 selbst uns einen ähnlichen Hinweis gibt. Sie enthält ja auch Kontakia, die sie, siehe unten, Syntoma nennt, und wenn man annimmt, daß diese Kontakia auf die 6. Ode folgten, das Eulogetos-Kathisma vor die 7. Ode trat, so mußten Kontakien und Eulogetos-Kathisma zusammentreffen (wobei an das Kontakien sich wohl das Synaxarion anschloß). In der Tat hat die Handschrift am Fest des Hl. Georg f. 30 erst ein Syntomon, dann ein zweites (wohl zur Auswahl, nicht zur Verdoppelung) und dann folgt ein Kathisma mit dem Titel: *qtism' din d'lohi*, « Kathisma aber zu ihm ». Auch hierzu gibt die Handschrift ein zweites Kathisma. Aber am Schluß des Georgsfestes bringt die Handschrift nochmals Kathismata — und dies ist die normale Stelle der Kathismata in der Handschrift — und hier erscheint auch das Eulogetos-Kathisma. so daß die beiden Kathismata wohl Spezialkathismata nach dem Kontakion sind, etwa in der Art derer des Trinitätskanons.

Die Kathismata des Eulogetos finden sich nicht nur in den altsyrisch-melkitischen Handschriften, sondern stehen ebenso, auch unter diesem Namen, in den großen Mischhandschriften, die ihr « revidiertes » Repertoire durch Übernahmen aus den altsyrischen Handschriften ergänzen, vor allem in den Oktoëchoi Sinai syr. 25, 208 und 210. Sie sind dort so konsequent übernommen, daß man nicht annehmen kann, daß dies aus reinem Sammeleifer geschah, sondern man hat sich wohl vorzustellen, daß sie auch hier noch tatsächlich verwandt wurden.

Ich habe — bei vernünftigem Zeitaufwand — keine griechischen Vorlagen in den von mir untersuchten griechischen Handschriften des Sinai für die syrischen Eulogetos-Kathismata finden können.

c) Die « syrischen » Qanune iaonaie. Die *Qanune iaonaie*, die « griechischen Kanones » sind, wie ihr Name sagt, aus dem Griechischen übersetzt. Aber auch bei ihnen findet sich die Zuweisung an das « syrische » Repertoire. So trägt der 2. Kanon des 3. Fastensonntages der Kreuzverehrung der Handschrift Sinai syr. 71, f. 70v. den Titel:

qnon' sori'i' lhn' ḥdbš(b') bq(l') :d̄:

Also: « syrischer Kanon zu demselben Sonntag im 4. Kirchenton ». Etwas kürzer trägt der 2. Kanon des 5. Fastensonntags den Titel:

qnon' sorii' bq(l') :ḥ:

Also: « syrischer Kanon im 8. Kirchenton ».

Es gibt also in der Tat « syrische Kanones » neben den « griechischen Kanones » und sie sind echte Kanones. Man sieht, wie irreführend der Sprachgebrauch der älteren Werke ist, « griechische » und « syrische Kanones » nebeneinanderzustellen und unter den letzteren die Eniane zu verstehen. Diese sind Stichera und haben nicht das geringste mit den Kanones zu tun, — Stichera tropieren Psalmen, Kanones tropieren die biblischen Kantika. Wo etwa H. Zotenberg im Katalog der *Manuscrits du fonds syriaque* der Bibl. Nat., Paris 1874, S. 110 und 112, bei den Handschriften Paris Bibl. Nat. syr. 154 und 156 *canons syriens* schreibt, haben die Handschriften *'n̈in' sor̈ii'* bzw. *'n̈in'*.

Für den 2. Kanon des 3. Fastensonntages habe ich keine griechische Vorlage gefunden, aber der 2. « syrische » Kanon des 5. Fastensonntages: *'strḥt hkil b'otr'* ist die Übersetzung des griechischen Kanons *Pareikas me ploutō tōn ēdōnōn*, der Sinai gr. 733, f. 215 als 2. Kanon und Sinai gr. 756, f. 99v. als einziger Kanon steht und der sich mit der Variante *Pareoika* auch im Triodion Rom 1879 als 1. Kanon des 5. Fastensonntages findet.

Es sei angemerkt, daß die Handschrift Sinai syr. 71, vgl. meine Beschreibung in der Einleitung zu Sinai syr. 261, S. 51/52, die Fastensonntage um eins höher zählt, also bereits den Sonntag Tyrine als 1. Fastensonntag. Das findet man auch im griechischen Triodion Vatopedi 1488, ebenfalls aus dem 11. Jahundert wie der Sinai syr. 71, das E. Follieri und O. Strunk gerade in Faksimile herausgegeben haben, siehe die Einleitung S. 71-73 und O. Strunks Bemerkungen dazu S. 31.

Diese syrischen Kanones fanden sich also in altsyrisch-melkit schen Handschriften, aus denen sie der Schreiber des Sinai syr. 71 oder seine Vorlage übernahm. Aber sie sind genau wie die « griechischen Kanones » Übersetzungen aus dem Griechischen. Es gibt aber auch syrische Originaldichtungen, natürlich auf griechische bzw. aus dem Griechischen übersetzte Musterstrophen, « Hirmoi ». Die Tatsache einer originalen syrischen Schöpfung kann man immer dann annehmen, wenn die Strophen, « Troparien », durch ein syrisches Akrostichon verbunden sind; denn bei den Übersetzungen aus dem Griechischen lassen die Übersetzer ein griechisches Akrostichon, soweit bis jetzt zu übersehen, stets unberücksichtigt. Es versteht sich, daß man originale Kanones dort dichtete, wo man

keine griechischen Kanones zum Übersetzen vorfand, also für spezielle syrische Heilige, die in Griechenland keine hervorgehobene Verehrung fanden. So bringt der Eliaskode Sinai syr. 111 auf f. 111v. einen Kanon für Erzpriester mit syrischem alphabetischem Akrostichon und f. 304 einen ebenso gebauten Kanon für den Hl. Palladios (vgl. oben).

Im Repertoire der altsyrisch-melkitischen Handschriften findet sich auch bei den Kanones ein singulärer griechischer Terminus technicus: die Handschrift Sinai syr. 48 benutzt *prop'ton* für die letzten Strophen bestimmter Kanones. Dies ist der Akkusativ (wie auch sonst bei der Übernahme griechischer Termini ins Syrische) von griechischem *propatos*. Dies Wort sucht man in den griechischen Lexika vergebens; aber es gehört in derselben Weise zu *propateō* wie *peripatos* zu *peripateō*. *Peripatos* ist der Ort, wo man herumgeht, und die dort von den « Peripatetikern » gepflegte Unterhaltung. *Propatos* ist dann ein Hervor- oder Vorangehen und das ist genau das, was auch der übliche Name des Schlußhirmos, Katabasia, besagt, — vgl. meine Auseinandersetzungen in *Hymnus und Troparion*, S. 74: Bei der Katabasia kommen die Halbchöre von ihren Plätzen in der Mitte des Chors v o r n zusammen, um den Schlußhirmos zu singen, der der Hirmos des Kanons des Festes ist, zu dessen Kreis der betreffende Tag gehört.

d) K o n t a k i o n – S y n t o m o n . Die Bezeichnung *syntomon* findet sich in heutigen, mit Musik versehenen liturgischen Büchern über Stücken, die eine einfachere Melodie besitzen im Gegensatz zu komplizierteren Vertonungen desselben Textes. In den mittelalterlichen Handschriften trifft man *syntomon*, worauf schon J.-B. PITRA, *Analecta sacra*, I, Paris 1876, S. 424, Anmerkung zu Nr. 52, hinwies, nur in italo-griechischen Handschriften zur Bezeichnung von Aposticha. Man findet sie im 2. Teil, Menologion, des Horologions von Grottaferrata, Rom 1677, etwa am 25. Januar wo die Vorschrift heißt *eis tous ainous syntom(a)*, während dagegen das ebenso italo-griechische Typikon von S. Salvatore Messina, ed. M. ARRANZ, *Orient. Christ. Anal.* 185, Rom 1969, S. 113 bei derselben Gelegenheit sagt: *eis tous ainous stichera ēchos b' pros*: *Oikos tou Ephrata*. Soweit ich sehe, gehen die « syntoma » stets auf diese Melodie *Oikos tou Ephrata*, und stehen unter der allgemeinen Bezeichnung « Stichera » auch in den original-griechischen Handschriften, freilich nicht unbedingt an derselben Stelle, im Januar-Menäon Rom 1896 am 25. Januar nicht im Orthros, son-

dern S. 356 zur kleinen Vesper als Aposticha: *eis ton stichon stichēra prosomoia ēchos b' Oikos tou Ephrata*, so auch in den griechisch-orthodoxen Menäen, etwa Ausgabe Athen 1904, S. 195.

Demgegenüber sind die Syntoma des altsyrisch-melkitischen Ritus etwas ganz anderes: *suntima* ist hier nur ein anderer Name für die Kontakien. Am reinsten ist die älteste Handschrift, der Sinai syr. 27, der nur die Bezeichnung « Syntomon » verwendet. Diese generelle Benutzung von « Syntomon » statt « Kontakiọn » spiegelt sich wieder in der Bezeichnung des Dichters der Kontakien: Romanos. In allen syrischen Sinaihandschriften, die sein Fest überliefern, wird er, soweit ich sehen *Romnos d'bd sōntim'*, « Romanos, der Schöpfer der Syntoma » genannt. Am. 1. Oktober steht das so in Sinai syr. 1, f. 185v.; syr. 6, f. 127; syr. 7, f. 63v.; syr. 20, f. 141; syr. 21, f. 183; syr. 76, f. 173v.; syr. 219, f. 190; syr. 238, f. 233v.; syr. 269, f. 127v.; und syr. 271, f. 167. Lediglich Sinai syr. 236 f. 240v. weicht ab und schreibt nur *Romn s'iom'*, « Romanos der Schöpfer », — aber hier ist wohl nur der Zusatz « der Syntoma » vom Schreiber vergessen worden. Dagegen steht in der griechischen Handschriften, die ich verglichen habe, immer *Romanou tou kontakari*, « (Fest) des Romanos des Kontakariers », wenn ich einmal die Abkürzungen *kont*, *kontakari* (so in Sinai gr. 562, f. 11v.) in *kontakariou* als Genitiv eines nicht nachgewiesenen **kontakarios* ergänze. Freilich bezeichnet *kontakarion* das Buch, in dem die Kontakien niedergeschrieben sind, und man hätte dann « des Romanos des Kontakarions ». Besonders eindrucksvoll ist, daß so ehrwürdige Evangeliare wie Sinai gr. 214, g. 130 und Sinai gr. 215, f. 84, die man beide in das 9. Jahrhundert setzt, *Romanou kond*, schreiben. Demgegenüber ist die übliche Bezeichnung der griechischen Handschriften aber die auch uns geläufige « Romanou tou melōdou », « des Romanos des Meloden », so etwa Sinai gr. 563, f. 1.

Im Gegensatz zu Sinai syr. 27 benuzen die anderen Handschriften, die « Syntomon » aufweisen, auch « Kontakion », so etwa bezeichnenderweise schon der Sinai syr. 261. Dabei ist die Beziehung von « Syntomon » zum syrischen Repertoire und « Kontakion » zum griechischen deutlich in Erinnerung und etwa Sinai syr. 4 schreibt f. 54 *qond'qin bdioni'*, aber f. 53v. *sontim' bdsori'i'*, ähnlich f. 41v. *sontim' sori'i'*; man vgl. meine *Einleitung* zum syr. 261, S. 90-94. Auch der Sinai syr. 77 sagt f. 67v. *qond'kin ioni'*, und das ist dasselbe Osterkontakion, das der Sinai syr. 4, f. 53v. als

« syrisch » bezeichnet, da er es offenbar altsyrischen Handschriften entnommen hat, obwohl es in « revidierten » ebenso verbreitet ist.

Die Bezeichnung *sontim'* hat sich vereinzelt noch lange gehalten. So steht sie noch im Kodex, Paris Bibl. Nat. syr. 139, f. 271 am Fest der Geburt Johannes des Täufers, auf einem eingelegten Ergänzungsblatt; die Handschrift selbst wurde 7098 der Weltära gleich 1598 nach Jesus Christus beendet, — und das ist 1589/90 a.d., da die orientalische Rechnung nach Christi Geburt, die man ins Jahr 9 vor unserer Zeitrechnung setzt, um 9 (vor dem 1. Januar) bzw. 8 Jahre (nach 1. Januar) von unserer Zählung differiert, wie das angegebene Weltjahr ja sofort erkennen läßt, — was Zotenbergs Katalog immer übersieht.

Über die zum Teil komplizierten Zeitrechnungspraktiken kann man sich jetzt leicht in V. Grumel, *La chronologie*, = *Traité d'études byzantines* I, Paris 1958, unterrichten.

Die Handschrift Paris Bibl. Nat. syr. 139 wurde fertiggestellt im Kloster der Gottesmutter in Nahr-Kaftoun, — schon aus dem Jahr 1274 a.d. haben wird den Sinai syr. 245 aus Keftoun. Dies liegt nordöstlich von Batroun im Libanon, ein Gebiet, aus dem eine ganze Reihe der syrischen Handschriften sowohl der Pariser Nationalbibliothek wie auch des Sinaiklosters kommt (vgl. meine Studie in *Ostkirchliche Studien* 24).

e) Die Evangelia eothina des Sinai gr. 212
Die elf Morgenevangelien des Orthros beginnen am Sonntag nach Pfingsten (« Allerheiligen ») und durchlaufen dann, immer wieder neu beginnend, die Sonntage des ganzen Kirchenjahres bis zum vorletzten Fastensonntag, — der Palmsonntag hat ein eigenes Morgenevangelium. Die Sonntage nach Pfingsten durchlaufen ebenso immer wieder neu die acht Tonarten des Oktoëchos, aber schon am Sonntag nach Ostern vorher beginnend, so daß auf den Sonntag Allerheiligen der 8. Kirchenton kommt. Der Elferzyklus der Evangelien und der Achterzyklus der Tonarten ergeben so immer neue Kombinationen, die man gern in Tabellen notiert hat. Eine solche Übersicht steht auch im Typikon von San Salvatore Messina und in der Ausgabe von M. Arranz S. 306/307 findet man diese Aufstellung für 48 Sonntage.

Dieselben Morgenevangelien benutzt man nun auch für die Morgengottesdienste der Sonntage zwischen Ostern und Allerheiligen, vom Sonntag nach Ostern angefangen. Aber das sind nur

sieben Sonntage und so trifft man eine Auswahl. In der « revidierten » byzantinischen Liturgie wählt man für diese sieben Sonntage von Antipascha bis Pfingsten die Morgenevangelien 1, 4, 5, 7, 8, 10 und 9 (2 schon vorher für den Ostermorgen und 3 für Himmelfahrt). Aber eines der ganz alten Evangeliare des Sinaiklosters, der Kodex Sinai gr. 212, den man in das 7. Jahrhundert setzt, bringt eine abweichende Reihenfolge und zwar die Morgenevangelien 2, 4, 7/8, 1, 3, 5 und 10. Nun wissen wir nicht, wo der Kodex Sinai gr. 212 geschrieben wurde. Aber in einem anderen dieser alten Evangeliare des Sinaiklosters, der Handschrift Sinai gr. 210, die man ins 8. Jahrhundert setzt, findet sich f. 63v. ein Eintrag des Schreibers, daß das Evangeliar *to ieron euaggelion tēs agias monēs tou agiou orous Sina*, « das heilige Evangelium des heiligen Klosters des heiligen Sinai »ist. Es ist leicht möglich, daß die ganze Gruppe der sechs unzialen Evangeliare Sinai gr. 210-215 auf dem Sinai gefertigt wurde. Von ihnen ist der Kodex Sinai gr. 213 datiert: aus dem Kolophon ergibt sich der 30. Januar 967 als Tag seines Abschlusses. Der Sinai gr. 211 und der gr. 214 geben uns auch den Titel der Evangeliare, die die Lesungen ja in der Reihenfolge des Kirchenjahres aus den vier Evangelien « auswählen »: « Ekloge » bzw. « Eklogadion ». Wenn der Kodex Sinai gr. 212 auf dem Sinai geschrieben wäre (und nicht etwa von Konstantinopel hierhin gebracht worden wäre), dann könnte man vermuten, daß seine abweichende Leseordnung auf eine orientalische Vorlage zurückginge, und wir dürften annehmen, daß sie eine Eigenart nunmehr des altgriechisch-melkitischen Ritus ist.

Ähnlich trifft man auch für die Orthroi der Osterwoche verschiedene Anordnungen der Evangelia eothina, so im Sinai syr. 217 die Folge Eothinon 2, 4, 7, 8, 10, 11, im Sinai gr. 754 3, –, 10, 7, 8, 2.

Wie man im zentralen Mittelalter die Tonarten der Morgenevangelien in Tabellen erfaßte (siehe oben), so nennen die alten Evangeliare die Tonart oft im Titel der Lektion oder schreiben sie an den Rand. Dies tut auch der Sinai gr. 212. Da er eine abweichende Reihenfolge der Morgenevangelien hat und ihnen noch das Meßevangelium des Karsamstags vorausschickt, die Tonarten aber der Reihe nach bringt, während in der « revidierten » Fassung der Thomassonntag und Pfingsten abweichende Tonarten haben (beide den 4. Kirchenton), ergeben sich auch Differenzen in der Anordnung der Tonarten. Das zeigt die folgende Tabelle.

Sinai syr. 212			Revidierte Fassung			
Kar-Sa		1. auth. Ton	Thomas	eoth 1		4. Ton
—	eoth 2	2. Ton	Myrophor	eoth 4		2. Ton
—	eoth 4	3. Ton	Paralyt	eoth 5		3. Ton
—	eoth 7/8	4. Ton	Samarit.	eoth 7		4. Ton
—	eoth 1	1. plag. Ton	Typhlos	eoth 8	1. plag.	Ton
—	eoth 3	2. plag. Ton	Nikäa	eoth 10	2. plag.	Ton
—	eoth 5	(Barys)	Pfingsten	eoth 9		4. Ton
—	eoth 10	(4. plag. Ton)	Allerheil.	eoth 1	4. plag.	Ton

Im Sinai syr. 212 sind die beiden letzten Tonangaben von späterer Hand ergänzt. Für die Musikwissenschaft sind die Tonangaben des Sinai gr. 212 eine wahre Delikatesse. Im gregorianischen Choral heißen die ersten vier Tonarten *authenticus*, das wie *plagalis* aus dem Griechischen übernommen sein müßte. Aber im Mittelalter heißen die ersten vier Tonarten im Griechischen *kyrios*. Der Sinai gr. 212 zeigt mit seiner Angabe *ēch a' auth* im Titel des ersten Evangeliums, daß im « Unzialzeitalter » die ersten vier Kirchentöne auch im Griechischen *authentikos* hießen und daß der gregorianische Choral auch seine Bezeichnung *authenticus* aus dem Griechischen bezog. Damit werden die Erörterungen insbesondere von J. Chailley, *Essai analytique sur la formation de l'octoēchos latin*, in: *Essays presented to Egon Wellesz*, Oxford 1966, S. 85, und M. Huglo, *Les tonaires*, Paris 1971, S. 379, gegenstandslos.

Wenn der Sinai gr. 212 wirklich aus dem 7. Jahrhundert stammte, so müßte also auch das System der acht Kirchentonarten bereits im 7. Jahrhundert existiert haben. Will man diese Konsequenz nicht ziehen, so müßte man annehmen, daß der Sinai gr. 212 erst aus dem 8. Jahrhundert käme, — und die Datierung der Unzialhandschriften ist bekanntlich besonders unsicher.

2. Die *Horai mikrai* des Paris Bibl. Nat. gr. 331

Die Handschrift Paris Bibl. Nat. gr. 331, von H. Omont in seinem *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres Bibliothèques de Paris et des Départments*, Bd. 1, S. 34 ins 11. Jahrhundert gesetzt, ist ein byzantinisches Horologion, dessen Stundenordnung von allen bisher bekannten byzantinischen Ordnungen, soweit ich sehe, prinzipiell abweicht

mit einer Ausnahme, der Handschrift Sinai gr. 864 (siehe oben), die durch den Paris Bibl. Nat. gr. 331 nunmehr verständlicher wird. Die Handschrift beginnt mit dem Orthros und enthält weiter die gewohnten Stunden Prim, Terz. Sext, Non, Typika und Vesper. Außerdem aber führt die Handschrift noch zwölf Tagesstunden und zwölf Nachtstunden. Dabei erscheinen Prim, Terz, Sext und Non nunmehr doppelt, wobei die normalen Stunden als *orai megalai*, die speziellen der Handschrift als *orai mikrai* bezeichnet werden. Da wir Prim, Terz, Sext und Non die « kleinen » Stunden nennen, hätte die Handschrift also sozusagen große kleine und kleine kleine Stunden. Deswegen bleibe ich lieber beim Griechischen. Da diese Horai mikrai mit den übrigen dieser Handschrift eigenen — die lange 6. Nachtstunde ausgenommen, die dem ersten Abschnitt des normalen Mesonyktikons in etwa entspricht — gleichen Aufbau besitzen, verwende ich den Ausdruck « kleine Horai » für alle diese Stunden. Nun hat man sich nicht vorzustellen, daß man stündlich jeweils eine solche kleine Hore betete, sondern man hat offensichtlich mehrere Stunden zusammengefaßt. So sagt die Handschrift am Ende der 6. Nachtstunde:

Kai apo(lyei) teleōs, ei boulē mikron anapausasthai, ei de mēge psallein pasan tēn akolouthion sou.

Der Priester spricht also « am Ende » die Entlassung, wenn man ein wenig ruhen und nicht die ganze Akolouthie hintereinander ausführen will. Es werden also die ersten sechs Nachtstunden zusammengefaßt und ebenso die zweiten und man kann sogar alle zwölf Nachtstunden nacheinander beten. Da zwischen den Horai mikrai die großen Stunden stehen, kann man die mikrai einigermaßen mit den Mesorien der byzantinischen Liturgie vergleichen.

Der Aufbau der Horai mikrai ist sehr einfach. Das folgende Schema gibt eine Zusammenfassung der verschiedenen Angaben der Handschrift, da sie nicht jedesmal alles gleich hinschreibt.

Trisagion, Pater ēmōn, Deute proskynēsōmen (dreimal)
ein Psalm oder zwei kurze Psalmen
Trisagion, Pater ēmōn
Troparion 1, Doxa, Troparion 2, Kainyn, Theotokion
15 Kyrie eleison
Schlußgebet

In der kleinen Prim steht in der Mitte das Credo, ebenso in der Sext der Nacht. Die kleine Terz, Sext und Non haben am

Schluß nochmals Troparien. Die Sext der Nacht entspricht dem 1. Teil des Mesonyktikons mit Ps. 118 und Credo.

Das Wichtigste für einen Vergleich mit anderen Stundenordnungen ist die Verteilung der Psalmen. Ich gebe sie in der folgenden Aufstellung an (stets in der Zählung der Vulgata gleich Septuaginta).

Tagesstunden	Kleine Prim Ps. 69, Ps. 8, Ps. 50
	Sekund Ps. 29
	Kleine Terz Ps. 30
	Quart Ps. 41
	Quint. Ps. 39
	Kleine Sext Ps. 6
	Sept Ps. 65
	Oktav Ps. 76
	Kleine Non Ps. 114
	Dezim Ps. 150
	Undezim Ps. 110
	Duodezim Ps. 69, Ps. 111, Ps. 50
Nachtstunden	Prim Ps. 75
	Sekund Ps. 26
	Terz Ps. 55
	Quart Ps. 101
	Quint Ps. 7
	Sext Ps. 40, Ps. 118
	Septim Ps. 31
	Oktav Ps. 80
	Non Ps. 91
	Dezim Ps. 6
	Undezim Ps. 97
	Duodezim Ps. 69, Ps. 56

Diese Psalmordnung zeigt nun eine bedeutsame Verwandtschaft mit den Psalmen, die die dem 9. Jahrhundert zugeschriebene Handschrift Sinai syr. 864 benutzt. Ich habe diese Handschrift eingehender in *Hymnus und Troparion* S. 22-27 (siehe oben) behandelt.

Die, wie dort S. 22 mitgeteilt, von mir angeregte Edition der Hymnen ältesten Stils, die die Handschrift im Mesonyktikon einschiebt, durch Prof. C. A. Trypanis, Chicago, ist inzwischen unter dem Titel *Three new early byzantine hymns* in *Byzantinische Zeitschrift* 65, 1972, S. 334-338, erschienen.

Die Handschrift ist am Anfang defekt. Nach dem Rest einer Stunde mit den Psalmen 83 und 114 folgt die Non mit folgenden Psalmengruppen:

Ps. 83, 84, 85, 68, 112, 110, 120
Ps. 74, 29, 54
Ps. 5, 7, 40
Ps. 31, 80, 81
Ps. 93, 104, 56

Von diesen stehen Ps. 114 in der Kleinen Non des Paris gr. 331, 83/84/85 in der normalen großen Non, 112 im Mesorion der großen Non der üblichen Handschriften (nicht in Paris gr. 331), 110 in der Undezim, 74 in der Nachtsekund, 29 in der Tagessekund, 7 in der Quint, 40 der Sext, 31 der Sept und 80 der Oktav der Nacht. Diese Aufstellung zeigt, daß der Kodex Sinai gr. 864 unter der Non auch die folgenden kleinen Nachtstunden des Paris gr. 331 bringt und die vier Gruppen zu je drei Psalmen offensichtlich den zwölf Nachtstunden des Paris Bibl. Nat. gr. 331 entsprechen, wobei die Übereinstimmungen auch genau an denselben Stellen stattfinden.

Mit den Mesorien zeigt Paris gr. 331 nur eine leichte Berührung: Ps. 29 der Tagessekunde steht im Mesorion der Terz, wo Ps. 31 auf ihn folgt, während die Kleine Terz gerade den dazwischen fehlenden Ps. 30 besitzt. Sinai gr. 864 und Paris gr. 331 sind damit Vertreter einer echten altgriechisch-melkitischen Stundenordnung.

3. Der Stichos der Abendmahlsstunde und Messe

Das syrische *sṭikon* oder auch *'sṭikon* (vokalisiert *esṭikun*) bedeutet als Übernahme des griechischen *sṭichos* (bezeichnenderweise wieder im Akkusativ) einem Psalmvers. So steht es sehr auffällig in den syrischen Horologien des Sinai in der Mitte der k l e i - n e n S t u n d e n am Ende der Stunde selbst vor dem Beginn des Mesorions. Dabei wird nicht angegeben, um welches Stück es sich handelt, sondern, diese Kenntnis als selbstverständlich vorausgesetzt, heißt es etwa im Sinai syr. 166 f. 80v. in der Prim: *'mr 'sṭikon o'mr*: *'o mr' o'lh' 'b' 'ḥid kol*..., «er sagt den Stichos und sagt: ...». Der angegebene Text ist die Übersetzung des griechischen Gebetes (Euchē): *Despota thee pater pantokrator*, im Kodex Sinai gr. 904 etwa auf f. 85v., aber als Anfang des Mesorions, — die Grenze zwischen Stunde und Mesorion ist also nicht eindeutig definiert. Im Horologion Rom 1876 steht dieses Gebet zuerst S. 14 im Mesonyktikon und wird dann jeweils zitiert, etwa in der Mitte der Terz mit der Erläuterung, daß es in der Fastenzeit nach den

dann als Abschluß der Stunde vorgeschriebenen drei großen Prostrationen ausgeführt wird. Im Triodion Rom 1879 findet man dann auch die Vorlage der syrischen Rubrik mit dem dort fehlenden Text. Es heißt dort S. 125 bei Beschreibung der Sext der Fastenzeit: « *En onomati kyriou eulogēson pater* » *kai o iereus stich* « *O theos oikteirēsai ēmas kai eulogēsai ēmas. epiphanei to prosōpon autou eph' ēmas kai eleēsai ēmas* ». Also: (der Diakon spricht die Aufforderung:) « Im Namen des Herrn segne, Vater » und der Priester (spricht) den Vers « Gott sei uns gnädig und segne uns, er lasse sein Angesicht uns leuchten und erbarme sich unser ». Dieser auch ins Protestantische übernommene Schlußsegen ist in der Tat ein Psalmvers, nämlich (ohne die Schlußphrase) der Anfangvers des Psalms 67 — hier nach der neuen Echter-Bibel zitiert —, und also zurecht als *stichos* bezeichnet.

Eine ebenso einfache Erklärung findet die Verwendung des Terminus *sṭikon* in den syrischen Evangeliaren. Hier trifft man in vielen Handschriften die stereotype Bezeichnung *s ṭ i k o n d ṣ p r'* oder ausführlicher, z.B. im Sinai syr. 21, *stikon dṣpr' qdm sbrt'* "Morgenvers vor der Lesung". Um was es sich handelt, geht aus derselben Handschrift hervor; denn an entsprechenden anderen Stellen sagt sie stattdessen *zomr' dṣpr'* und man sieht, daß es sich um das Prokeimenon vor dem Evangelion eōthinon handelt. Tatsächlich haben andere syrische Evangeliare denn auch das griechische *proqimnon*. Der Vers des Prokeimenons ist immer als *ptgm'* bezeichnet. Da aber auch das Prokeimenon selbst ein Psalmvers ist — und zwar aus demselben Psalm, aus dem sein Vers stammt, läßt sich wieder gegen die Bezeichnung *sṭikon* nichts einwenden, auch wenn sie wie im Fall des Schlußsegens der kleinen Stunden nicht die wesentliche Funktion des Psalmverses wiedergibt.

Als Beispiel wähle ich das Fest der Kreuzerhebung und teile die Ausdrucksweise der verschiedenen syrischen Evangeliare des Sinai für das Prokeimenon *'lh' mlk' ho d'bd porqn' bmṣ'th d'r'*, auch einige Male *'nt 'lh' 'bdt porqn'* ... und *'lhn mlk'* ..., der Übersetzung von Ps. 73 (syr. 74), V. 12: *o de theos basileus ēmōn pro aiōnos, eirgasato sōtērian en mesō tēs gēs*. Die Titel dieses Prokeimenons lauten:

syr. 1, f. 178v.: *proqimnon dṣpr'* (1127 a.d.)
syr. 6, f. 121v.: *zomr' dṣpr'* (1177/8)
syr. 7, f. 58v.: *zomr' dqdm sbrt' dṣpr'* (12. s.)
syr. 20, f. 135v.: *sṭikon dṣpr'* (1068/9)

syr. 21, f. 175v.: *prkimnon dṣpr'* (11. s.)
syr. 76, f. 166v.: *zomr' dqdm sbr(t') dṣpr'* (13./14.s.)
syr. 217, f. 148 : *zomr' dṣpr'* (1296/7)
syr. 219, f. 182v.: *zomr' dqdm sbrt' dṣpr'* (13. s.)
syr. 238, f. 223v.: *zomr' dqdm sbrt' dṣpr'* (13. s.)
syr. 269, f. 122v.: *zomr' dqdm sbrt(') dṣpr'* (12./13. s.)
syr. 271, f. 159 : *zomr' dqdm sbrt' dṣpr'* (1288)

Man sieht aus den beigefügten Entstehungszeiten der Handschriften, wobei die Jahrhunderte der nichtdatierten Handschriften nur als ziemlich freibleibend anzusehen sind, wie die Washingtoner Checklist sagt, und die Jahresangaben meine korrigierten Zahlen sind, daß *sṭikon* und *prokimnon* älter sind, und *zomara* erst 1177/8 auftaucht, wenn man einmal nur diese Evangeliare heranzieht.

Ich weise nur nebenbei darauf hin, daß in der revidierten griechischen Fassung am Fest der Kreuzerhebung ein anderer Psalmvers, nämlich Ps. 97, V. 3, als Prokeimenon benutzt wird, und daß schon in den obigen Evangeliaren als Verse des Prokeimenons drei verschiedene Psalmverse auftreten. Das ist hier nicht näher zu verfolgen.

Ebenso kann ich nur anmerken, daß auch die Textfassung der Psalmverse des Studiums wert ist. Die Peschitta der Ambrosiana, ed. A. M. Ceriani Mailand 1876, hat *'lhn mlk' ho d'bd porqn' bmṣ'th d'r'*, womit fast genau Sinai syr. 21 und Sinai syr. 217 (Variante *'lh'*) übereinstimmen. Alle anderen Handschriften zeigen Abweichungen; aber deren Fassungen haben nichts zu tun weder mit dem Syro-Hexaplaris, ed. A. M. Ceriani Mailand 1874, *'lh' din mlkn qdm 'lm 'bd porqn' bmṣ'th d'r'*, noch mit der ostsyrischen Überlieferung etwa der Dominikaner-Ausgabe Mossul 1891, Neudruck 1951, oder dem *Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est chaldaoerum*, Rom 1886, Neudruck 1938, *'lhn mlk' ho dpqdt mn qdim 'l porqnh dJ'qob*. Dies Bild dürfte sich beim Einbeziehen der noch älteren Handschriften Sinai syr. 27 usw. wahrscheinlich ändern, was ich hier aber auch nicht genauer untersuchen will.

Geht man auf Sinai syr. 27 zurück, so trifft man auf noch eine andere Bezeichnung für das Prokeimenon, nämlich *p r o p s ' l m '*, das griechische *propsalma*. Dies Wort ist aus der Patristik bekannt; man vgl. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1688, Neudruck 1958, Sp. 1262 und dasselbe Sp. 196. J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, = *Orient Christ. Anal.* 191, Rom 1971, beschäftigt sich ebenfalls mit dem Propsalma unter Zugrundelegung einer Stelle, die G. Khouri-Sarkis, *Réception d'un éveque syrien au VIe siècle*,

in *L'Orient Syrien* 2, 1957, S. 137-184, auf S. 161 mitteilt, der wiederum auf I. E. RAHMANI, *Studia Syriaca* III, Charfet 1908, zurückgeht. Der syrische Text bietet S. syr. b' die Form *propslmon*, was I. E. Rahmani S. 19, G. Khouri-Sarkis S. 161 und J. Mateos S. 9 mit *propsalmon* wiedergeben. Es dürfte sich aber wohl (siehe oben mehrmals) um einen Akkusativ handeln und das bisher sonst noch nicht nachgewiesene griechische Original ist **propsalmos* (vgl. oben *peripatos*, *propatos*, usw.). *Propslmon* hat sich im Begräbnisritus noch lange erhalten und steht so vor den Schlußlesungen in Berlin Sachau 214, f. 44v. (1248 a.d.), wo aber f. 6v. *zomr'* steht, ebenso in Paris syr. 122 (15. s.) in der 4. Tešmešta, wahrend in der 2. und 3. *zomr'* steht.

Die übliche Bedeutung von *sṭikon* ist in den liturgischen Handschriften aber noch wieder eine andere und zwar bezeichnet es normalerweise die Aposticha des Morgen- und Abendgottesdienstes. Diese sind Stichera mit zu ihnen gehörigen Psalmversen, *stichoi*. Während die übrigen Stichera sich aber an immer gleichbleibende Psalmen, die Abendpsalmen 140/141/129/116 und die Morgenpsalmen 148/149/150 anschließen, sind die Psalmen der Aposticha speziell für die besondere Gelegenheit ausgesucht, — in den Vespern der Sonntage sind es die beiden Versgruppen Ps. 122, V. 1-2 und V. 3-4, usw. Die gewöhnliche Ordnung ist dann

Sticheron 1
    Stichos 1
Sticheron 2
    Stichos 2
Sticheron 3
    Doxa Kainyn
Theotokion

Aber *sṭikon* als Singular kann nur auf ein griechisches *stichos* zurückgehen und die häßliche Pluralbildung *aposticha* ist auch nur entstanden aus (*stichera*) *apo stichou*, — woneben die andere häufige Form (*stichera*) *eis ton stichon* steht. Ursprünglich muß es sich also nur um einen einzigen Vers gehandelt haben und *sṭikon* steht für (*sṭišir' d–*) *sṭikon*.

Die altsyrisch-melkitischen Handschriften verwenden *sṭikon* nur aber auch noch in einer besonderen Zusammenstellung: *sṭikon dqodš'*, vokalisiert *s ṭ i k o n d q u d a š a*. Ohne weiteres würde man hier *qudaša* als Messe auffassen; aber sowohl in Sinai syr. 27 (zu Pfingsten wie zu Kreuzeserhebung) wie in Sinai syr. 48 (am

Ṣonntag des 3. Kirchentons, f. 7) steht *b'dn qodš'* bzw. *sṭikon d'dn qodš'*. Neben der syrischen Form steht im Sinai syr. 69 im Ṣapra des 4. Kirchentons *sṭikon dson'kisin*, — das ist *sṭikon dson' ksin* aus griechischem *synaxis* (wieder der Akkusativ!); überflüssiges i als Verdeutlichung des Murmelvokals (hebräisches Shwa) findet sich öfter in den Handschriften.

'e d a n a   d q u d a š a oder *'edan qudaša* ist also die « Abendmahlsstunde » und sie steht schon im Horologion Sinai gr. 863, dessen Rubriken J. Mateos publiziert hat (siehe oben), unter der Bezeichnung *eis tēn metalepsin*. Aber genauso findet sie sich in den meisten anderen Horologien als *akolouthia tōn typikōn*, zu ergänzen *psalmōn*, so noch heute etwa im Horologion, Rom 1876, S. 80-86. J. Mateos hat mit Recht großen Wert darauf gelegt, daß es sich im Sinai gr. 863 um *l'office de communion* (a.a.O. S. 64-68) handelt, also um das Abendmahl. Demgegenüber folgt in den anderen Horologien auf die Typika die *Akolouthia tēs trapezēs*; das ist aber nicht das Abendmahl, sondern die Abendmahlzeit. Im Kodex Sinai gr. 863 kommen nach der (*ōra*) *metalēpseōs* zwei Dankgebete. Solche stehen auch in den übrigen Horologien; aber da es sich nicht mehr um ein Abendmahl, sondern die Abendmahlzeit handelt, hat man sie in den Anhang verwiesen, — im Horologion Rom 1876 stehen sie etwa S. 320-323, wo man sogar eine ganze *Akolouthia tēs theias metalēpseōs* zusammengebaut hat.

Nun entsteht sofort eine große Schwierigkeit, wenn man sich die « Stichoi des Abendmahls » ansieht: sie sind zum Teil wirkliche Stichera in der Art der *stichera tou stichou*. Sie stehen zum Teil auch in der revidierten Fassung, — und dann in anderer Funktion. So steht im 3. Kirchenton im Sinai syr. 65 als *sṭikon dqodš'* das Sticheron *'o lkon hnon dlqbr' nṭrton*. Aber dies ist in der revidierten Handschrift Sinai syr. 156 (vielleicht 1284 vollendet, — im Kolophon ist ein Fehler) das vierte der Stichera anastasima des Orthros und nochmals das zweite des Sonntagabends. Als letzteres erscheint es auch in den griechischen Handschriften, wo dieser Abendstichera die dritte Gruppe der *Stichera anatolika* bilden, als *Oi phyllasantes ton taphon stratiotai*. In den modernen liturgischen Büchern ist diese dritte Gruppe der Stichera anatolika nicht mehr enthalten; doch findet man sie bei H. J. W. TILLYARD, *The hymns of the octoechus*, = *Mon. Mus. Byz.*, *Transcripta III und V*, Kopenhagen 1940 und 1949, — dies Stück in Bd. I, S. 35. Dieses Sticheron steht auch im Sinai syr. 208, f. 67 nach den Stichera anastasima und

einem "ionischen" Sṭikon als (*sṭikon*) *'ḥrn' bṭks' sori'i'*, auch im Sinai syr. 156 (siehe oben) ist das Stück als viertes der anastasima für den Stichos bestimmt.

Betrachtet man nun die Typika als Nachfahren der *ōra metalēpseōs*, so haben sie keinen Stichos mit einem Sticheron. So stehen wir bei *sṭikon dqodš'* vor derselben Situation wie beim *qṭism' dṭli'*: die ganze Gattung ist aufgegeben worden. Betrachtet man die Messe als Nachfolgerin der Abendmahlsstunde, da ja alle Teile der Typika in sie aufgenommen wurden, so ist die Sachlage dieselbe: auch in der Messe gibt es in der revidierten Fassung keine Stichera. Eines der *Stichoi metalēpseōs*, wie sie griechisch wohl heißen müßten, zeigt uns aber, daß diese Stichera tatsächlich nicht nur in der älteren Abendmahlsstunde, sondern auch in der Messe gestanden haben. Es ist das *Ṣtikon dqodš'* des Festes Mariä Verkündigung (25. März): *'ou'gg'eli' sotiriou k'rmōnis p's'i ṭiktisi osos t'otoq'*, das leider in der Mitte abbricht, da dann in der Handschrift, Sinai syr. 27, f. 33v., die nächsten Blätter verloren gegangen sind. Der Text ist offensichtlich nicht syrisch, sondern griechisch in syrischen Buchstaben, — also einer Art Karshuni. Dies ist wieder eine der Eigenarten des Altsyrisch-Melkitischen. Dabei sind die griechischen Vokale e, u und ō unter bzw. über die syrischen ' bzw. o geschrieben, da ' und o schon für a und kurzes o benutz werden. Von dieser Schrift aus versteht man nun auch eine bisher unerklärt gebliebene Eigenart des Syrisch-Orthodoxen: dies schreibt ja griechische Vokale über syrischen Text und das Altsyrisch-Melkitische mit griechischem Text in syrischer Schrift mit ergänzenden griechischen Vokalen bildet das Zwischenstadium, das zur syrisch-orthodoxen Praxis führt.

Nun findet sich das griechische Original tatsächlich in einer Sinai-Handschrift: es steht als *Euaggelia sōtēriou charmonēs pasē tē ktisei* in der Handschrift Sinai gr. 637, f. 15v., die man in das 12. Jahrhundert setzt. Hier trägt das Stück den bezeichnenden Titel *stich ēch pa' eis t(ēn) leitourgia(n)*. O. Strunk, der gerade J.-B. Thibauts, *Monuments de la Notation Ekphonétique et Hagiopolite de l'église grecque* neu herausgibt, weist mich darauf hin, daß auch im dort abgedruckten « Codex liturgicus » Stichera in der Messe erscheinen. Diese aus dem 9. Jahrhundert stammende Unzialhandschrift behandelt J.-B. Thibaut auf den S. 17-30 und gibt den Text der Meßformulare auf den Seiten 1*-9*. Hier stehen nach der Friedenslitanei, die auf die Evangelienlesung folgt, « Stichoi »,

beim 2. und 4. Sonntag mit der vollen Bezeichnung *stich eis synaxin*, derselben Bezeichnung, die Sinai syr. 69 (siehe oben) benutzt. J.-B. Thibaut erklärt S. 21 zwar *synaxis* als « *convocation des fidèles* », aber es bedeutet allgemein *Eucharistie*, man vgl. etwa G. W. H. Lampes *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, S. 1302/1303. Die Handschrift, Petersburg 44, kommt vom Sinai und ist echt « melkitisch »: die Titel sind griechisch und arabisch.

Die *Stichoi eis synaxin* des « Sinaiticus liturgicus », wie J.-B. Thibaut die Handschrift nennt, sind nun keine Stichoi, sondern Stichera, ebenso wie die *Stichoi dqudaša* der altsyrisch-melkitischen Handschriften, ja sie sind sogar zum Teil die direkten griechischen Vorlagen der bei den entsprechenden Gelegenheiten stehenden syrischen Stücke. So ist *Tō zōodochō sou mnēmati parestōsai* des 1. Sonntags gleich *Lqbrk ho mqbln' dḥi' kd 'ti*, dem *stikon dqodš'* des 1. Kirchentones des Sinai syr. 65, *Tō zōodochō sou mnēmati ai timiai mathētriai* des 3. Sonntags gleich dem *Stikon d'dn qodš'* des 3. Tons *Lqbr' mqbln' dḥi' tlmidt' miqrt'* des Sinai syr. 48 und *Ote tō xylō se prosēlōsai* des 8. Sonntags gleich *'l qis' ho dṣlib' skko* des 8. Tons von Sinai syr. 48, letzteres ein singuläres Stück, das nicht etwa gleich *Ote tō staurō prosēlōsan* der revidierten Fassungen ist. Im 5. Ton ist *Oi tēs koustōdias enēchounto* gleich *Hi knošt' dqsṭodi'* von Sinai syr. 48, f. 36, das auch als *sṭikon drmš'* in Sinai syr. 208 f. 100v. steht, hier aber in der revidierten Textform *Kd qsṭond' tpqd hoo*. Leider sind die syrischen Handschriften verschiedentlich defekt, so daß sich die genaue Zahl der Übereinstimmungen nicht ermitteln läßt.

II. Das Repertoire

1. Die Stichera anastasima

Das Repertoire der Stichera anastasima zeigt in den altsyrisch-melkitischen Handschriften so bedeutsame Unterschiede gegenüber den späteren revidierten Fassungen, daß eine dieser Differenzen schon von der Handschrift Sinai syr. 25 (siehe oben) bemerkt wurde: das Auftreten von Kreuzanbetungsstichera anstelle von Auferstehungsstichera im 7. Ton. Musikalisch bedeutungsvoll ist ein anderer Unterschied: im 4. Ton stehen als Auferstehungsstichera die Stichera, die in den revidierten Handschriften dem 8. Ton, also dem plagalen 4. Ton zugeteilt sind; ebenso erscheint der Mor-

gen-Stichos des 1. Tons von Sinai syr. 69 in den revidierten Handschriften im 5. Ton, also im plagalen 1. Ton. Im 3. Ton steht in Sinai syr. 69 ein Sticheron an der Spitze, das in der späteren Überlieferung ein Katanyktikon ist. Die folgende Aufstellung zeigt, in welcher Form die Stichera der altsyrisch-melkitischen Handschrift Sinai syr. 65 in der revidierten Fassung wiedererscheinen. Dabei sind nur die Stichera anastasima berücksichtigt, nicht ihre Theotokien und nicht das Sticheron der Messe. Anastas I sind die Stichera anastasima der Sonnabend-Vesper, Anastas II die des Sonntagmorgens, Anatol I die Stichera anatolika des Samstagabends, Anatol II die Stichera anatolika des Sonntagmorgens, Anatol III die des Sonntagabends, wobei Anatol I, 4 und II,4 die *Stichera tou stichou* sind. Stich anastas bezieht sich auf das *Sticheron tou stichou* der anastasima.

1.	Kirchenton	
	Stichera des Abends:	Anastas I, 1
		Anastas I, 2
		—
	Stichos	Anatol I, 1
	Stichera des Morgens:	Anatol II, 1
		Anatol II, 2
		—
2.	Kirchenton	
	Stichera des Abends:	Anastas I, 1
		Anastas I, 2
		Anastas I, 3
	Stichos I	Anatol I, 4
	» II	Anatol I, 2
	Stichera des Morgens:	Anatol III, 3
		Anastas II, 4
		Anastas II, 3
3.	Kirchenton	
	Stichera des Abends:	Katanykt 1
		Staurosim
		Anastas I, 3
	Stichos	Anatol I, 4
	Stichera des Morgens:	Anastas II, 1
		Anastas II, 3
		Anastas II, 2
4.	Kirchenton	
	Stichera des Abends:	Anastas I, 1, Ton 8
		Anastas I, 2, Ton 8
		Anastas I, 3, Ton 8

Stichos I	Anatol II, 1
» II	Anatol II, 4
Stichera des Morgens:	Stich anastas I
	Anatol. I, 3
	—
5. Kirchenton	
Stichera des Abends:	Anatol I, 1
	Anatol III, 1
	Anatol III, 2
Stichos I	Anatol I, 3
» II	Anastas I, 3
Stichera des Morgens:	Anastas II, 1
	Anastas II, 3
	Anastas I, 2
6. Kirchenton	
Stichera des Abends:	Anatol I, 1
	Anatol VI, 1
	Anatol I, 3
Stichos I	—
» II	Stich anastas I
Stichera des Morgens:	Anastas I, 1
	Anastas I, 2
7. Kirchenton	
Stichera des Abends:	Staurosim
	—
	Staurosim
Stichos	—
Stichera des Morgens:	Anastas II, 1
	—
	—

Der Rest ist in der Handschrift verloren. Vielleicht kann man auch noch einige der nichtidentifizierten Stücke finden, die jetzt durch einen in der Revision erheblich geänderten Text noch unerkannt geblieben sind.

Die Zusammenstellung zeigt zunächst als allgemeinstes Resultat, daß keines der altsyrischen Stichera ungeändert unter den alphabetischen Stichera der revidierten Handschriften erscheint. Die alphabetischen Stichera sind ja vermutlich alle aus anderen Stichera durch Umarbeitung gewonnen, wie schon O. STRUNK in *Actes du XII[e] Congrès international d'études byzantines* Ochrid 1961, Belgrad 1963, I, S. 365/366, entwickelt hat, wobei er als Beispiel das 1. Alphabetikon mit dem 1. Anatolikon des 1. Kirchentones vergleicht, das auch in der obigen Liste erscheint. Zur Diskus-

sion der Verhältnisse im Syrischen greife ich drei Fälle heraus, in denen Alphabetika aus Anatolika abgeleitet sind, so daß zu entscheiden ist, ob die altsyrische Form des Sticherons in der revidierten Fassung als Anatolikon oder als Alphabetikon erscheint. Im 1. Ton ist aus dem Anatolikon II, 2 das Alphabetikon 3 gewonnen worden. Aus dem griechischen Anfang *Odyrmenai meta spoudēs* ist *Gynaikes theophoroi*, mit dem 3. Buchstaben des Alphabets beginnend, geworden. Im Syrischen lautet das Anatolikon II, 2: *N̈š' miqr̈t' 'ti hoi lot qbrk bbki'*; das Alphabetikon beginnt ebenfalls mit dem 3. Buchstaben des Alphabets: *Gns' dn̈š' nk̈pt' 't'ni*. Das altsyrische Sticheron lautet: *'m dḥlt' 'ti n̈iš' nk̈pt' lqbrk šbiḥ'*. Schon der Anfang zeigt, daß das altsyrische Sticheron in der Revision als Anatolikon II, 2 erscheint, und der genaue Vergleich bestätigt dies. Im 2. Kirchenton hat das Anatolikon I, 2 das Alphabetikon 4 ergeben: *En tō staurō sou katērgēsas* wurde zu *Dia xylou sōter katērgēsas* umgearbeitet, im Syrischen: *Bṣlib' dilk btlt ošnit* bezw. *Dmkt 'l ṣlib' proq obtlt ošnit*, auch hier das Alphabetikon mit dem 4. Buchstaben D beginnend. Das altsyrische Sticheron mit dem Anfang *Bṣlib' šbiḥ' bṭlt ošnit* stimmt weitgehend mit dem Anatolikon überein. Anders liegen die Verhältnisse beim Anatolikon III, 3, aus dem das Alphabetikon 5 entstand. Im Griechischen wird aus *Ōs ōrathēs Christe* das mit dem 5. Buchstaben beginnende *En tō staurō Christe*, im Syrischen aus *Kd ḥztk brit' mšiḥ'* das ebenso mit dem 5. syrischen Buchstaben beginnende *Hš 'tḥzit mših'*. Das altsyrische Sticheron beginnt *Kd 'tḥzit mšiḥ'*, was diesmal mit dem Alphabetikon übereinstimmt, das nur das erste Wort geändert hat. Auch im folgenden sind die Varianten unerheblich. Dabei schließt sich *Kd 'tḥzit mšiḥ'* sehr eng an das griechische Anatolikon *Ōs ōrathēs Christe* an. Aber auch das syrische Anatolikon III, 3 ist nur am Anfang von der altsyrischen Fassung verschieden und stimmt in der Fortsetzung — von den üblichen unwesentlichen Varianten abgesehen — mit ihr überein. Das syrische Alphabetikon ist also nicht eine Übersetzung des vor allem durch Zeilenumstellungen stark veränderten griechischen Alphabetikons, sondern kommt direkt aus dem syrischen Sticheron. Aber auch in diesem Fall ist die Fassung des Altsyrischen die ursprünglichere, da sie nicht mit dem 5. Buchstaben des Alphabets beginnt, wie sowohl das griechische wie das syrische Alphabetikon. Auch im folgenden zeigen die syrischen Alphabetika die entsprechenden Buchstaben am Anfang und zwar in der Reihenfolge des syrischen Alphabets,

wobei die beiden letzten keine Entsprechung besitzen, da das syrische Alphabet ja nun einmal nur 22 Buchstaben besitzt, — was man indessen durch doppelte Buchstabenbenutzung hätte ausgleichen können.

Wenn also die altsyrisch-melkitischen Stichera anastasima schon vor der Schöpfung der Stichera alphabetika liegen, so zeigen sie in der ältesten altsyrischen Oktoechos, dem Sinai syr. 65, auch noch nicht einmal die Unterscheidung von *stichera anastasima* und *stichera (anastasima) anatolika*. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß sie auch Stichera der späteren dritten Anatolika-Serie, die dann dem Sonntagabend zugeteilt wird, enthalten, — einer Serie, die in den späteren revidierten Handschriften, auch in der heutigen griechischen Parakletike, garnicht mehr erscheint.

Die beiden jüngeren altsyrisch-melkitischen Oktoëchoi Sinai syr. 48 und 69 besitzen Sinai 65 gegenüber schon die Unterscheidung zwischen anastasima und anatolika, auch wenn sie sie noch nicht konsequent durchführen und in den meisten Kirchentönen das Bild sich nocht nicht von dem von Sinai syr. 65 unterscheidet. Aber im 5. Ton stehen in der Vesper im Syr. 48 als erste Serie das Anastasimon I, 1 und zwei altsyrische Stichera und es folgen als zweite Reihe die Stichera Anatol I, 1; III, 1; III, 3 und III, 2. Der Unterschied in der Anordnung gegenüber der späteren Normalfassung ist charakteristisch, insbesondere wieder die Einbeziehung der Anatolika III. Besonders interessant ist der Titel der Handschrift. Bereits die byzantinischen Handschriften (und ebenso die heutigen Ausgaben) bieten ja nicht nur *anatolika* als « östlich », sondern auch einen *Anatolios*, der ihr Verfasser sein soll. Im Sinai syr. 48, lautet der Titel aber:

tob 'ḥrnit' dMri' qritk d'b' 'ndri 'oršlmi'

Das ist also: « Nun folgen andere (Stichera) für das *Mri' qritk* des Vaters Andreas des Jerusalemiters ». In einer altorientalischen Handschrift ist eine solche Zuweisung als besonders schwerwiegend anzusehen. Da Andreas aus Damaskus stammte, war er ja auch ein *anatolikos*, ein « Mann aus dem Osten » oder einfach ein «Orientale». In dieser Bedeutung heißt es etwa in der Eintragung im Sinai gr. 1227 von seinem Besitzer: ... *to sticherarin ypērchen tou kyrou Antōniou monachou tou anatōlikou* ....

Im Morgengottesdienst des 5. Sonntags hat dieselbe Handschrift wieder zwei Reihen Stichera. Aber während die erste richtig,

wenn auch in anderer Reihenfolge (4, 1, 3, 2) die Anastasima II enthält, bringt die zweite nach einem altsyrischen Stück die Anastasima I, 2 und 3, die in der Vesper fehlen.

Auch die Handschrift Sinai syr. 69 hat wenigstens in der Vesper des 5. Tons zwei Reihen. Aber die Gruppen sind vertauscht: die zweite von Sinai syr. 48 ist hier die erste, die erste die zweite. Doch ist die Stabilisierung bemerklich: in beiden Handschriften stehen in den Gruppen genau dieselben Stücke.

Im 7. Ton hat Sinai syr. 48 zwei Gruppen im Morgengottesdienst; zwar steht in der ersten Reihe vor lauter altsyrischen Stücken das Anastasimon II, 1; aber in der zweiten Serie stehen als bekannte Stücke nur Anastasimon II, 3 und 4.

Auch im 8. Ton hat Sinai syr. 48 zwei Reihen im Orthros; am Kopf der ersten Serie steht das Anatolikon II, 3; alle anderen Stükke sind nicht in die revidierte Fassung übergegangen. Dabei fehlt in der zweiten Gruppe das dritte Sticheron — alle drei beginnen mit *Iomn'* —; alle drei stehen im Sinai syr. 25, eins auch in Sinai syr. 208 mit der Kennzeichnung *bṭks' sori'i'*.

Man sieht deutlich an diesen ersten Ordnungsversuchen im altsyrischen Repertoire, wie sich die Scheidung der zwei Stichera-Gruppen anbahnt. Dabei wird die zweite Gruppe einmal Andreas von Kreta zugewiesen; sie enthält aber nur dieses eine Mal Anatolika, in den anderen Fällen Anastasima (und immer auch später nicht mehr überlieferte Stücke).

2. Die Kanones

Während die Handschrift Sinai syr. 65 nur den Kanon stauroanastasimos enthält (siehe oben), überliefern die Handschriften Sinai syr. 48 und Sinai syr. 69 mehrere Kanones. Ich benutze als Vergleichsobjekt den 3. Kirchenton, da der 1. Ton in Sinai syr. 48 und 69, der 2. Ton in Sinai syr. 48 verloren ging. In der Handschrift Sinai syr. 65 haben die Hirmen der Oden des Kreuzauferstehungskanons des 3. Tones dann folgende Anfänge (f. 58v-63.), wobei im folgenden H = Hirmos und O = Ode ist:

Sinai syr. 65, f. 58v.-63:
H 1 Bim' d'tplg bid ḥoṭr'
H 3 'šn o 'štrr lbi
H 4 Lšmi šmi' ksi zioh dr'z'
H 5 Lotk mqdminn mšiḥ'
H 6 G'it o'tkšpi bḥngt'

H 7 Tlt' ṭli' b'ton'
H 8 Lho dbdḥl' mstgd
H 9 Lildt 'lh' hi dbtr ildh

Vergleicht man diese Reihe mit den entsprechenden der beiden syro-orthodoxen von Edessa und Melitene (siehe OCP 38, S. 220/221), so zeigt sich — mit den stets vorhandenen kleineren Varianten —, daß H 1, H 3, H 4 und H 6 in der melitenischen — revidierten — Textfassung stehen, dagegen H 5 und H 7 in den edessinischen Handschriften erhalten sind, während H 8 und H 9 überhaupt nicht mehr wiedererscheinen.

Die Handschrift Sinai syr. 48 überliefert demgegenüber ab f. 11 drei Kanones, nach Oden jeweils zusammengefaßt (« kontaminiert »), zweimal auch die Oden eines vierten Kanons, danach jeweils erst den Auferstehungskanon des Johannes. Dies zeigt deutlich — man vergleiche hierzu meine Hinweise in OCP 41, S. 52/53 —, wie der Kanon des Johannes erst später zu dem älteren Repertoire von ihm getrennt hinzutritt und dann erst in den späteren Handschriften in die odenmäßige Gliederung einbezogen wird.

Die Handschrift Sinai syr. 48 ist sowohl defekt wie der Rest auch falsch zusammengebunden. Das f. 1 stammt aus dem verlorenen Anfang der Handschrift und bringt den Rest des nicht kontaminierten Stauroanastasimos des 2. Tones und den Anfang der Stichera zum *Aineite* des 1. Tones. Dann folgt die Lage 4, deren erstes Blatt verloren ist, jetzt auf den Blättern 11-16, sodann f. 2 als letztes Blatt, dann Lage 5 heute f. 3-10, dann Lage 6 auf f. 19-26, danach ist anstelle der verlorenen Lage 7 Blatt 17/18 gesetzt und nun folgt Lage 8 f. 27-34 usw. Auf f. 11 beginnen gerade die Kanones des 3. Tones.

Die Hirmen der drei/vier kontaminierten Kanones des 3. Tones sind in Sinai syr. 48 f. 11-16 und f. 2/2v./3:

Sinai syr. 48, f. 11-16 und 2-3:

H 1 To nšbḥ kln m̈himn'
L'lh' dšozb ho' l'm'
*Im' d'tplg bid ḥotr'
H 3 'šn din o'štrr lbi
Porqn' ošozb škn
*Ho dl'r'' sm
H 4 Lšmi šmi' ksi
Šm't mri šm''
*Rzn'it kd qdm ḥz'

H 5 Roḥi bkl'dn lotk ḥil'
Lotk mqdminn mšiḥ'
Kd mn lli' mqdminn
**Q'i' lk mšiḥ' roḥi
H 6 G'it o'tkšpt bḥngt'
G'it bḥngt' otn̈ḥt'
*'sq ḥ̈ii mn ḥbl'
H 7 Tlt' ṭ̈li'
'nt bgo Bbl mšiḥ'
*Ḥotr' onohr' lild' rm
H 8 Lk dgniz'it mn 'b'
Lho dbdḥl' mstgd
f. 2 *Bdḥlt ḥi' 'lh' hlin
H 9 Lildt 'lh' lhi dbtr
Lki ddl' npš' dgbr'
***Lki dkit' ozhit bgošm'
*Hi dbid sni' onor'

Hier erscheint zunächst wieder der Kreuzauferstehungskanon, wie in den späteren syrischen Handschriften als von *'bb' Qosm'*, also dem hl. Kosmas herrührend, bezeichnet. Freilich stimmt das nur einmal, nämlich in der 1. Ode. In den weiteren Oden hat der Schreiber, wie die Sternchen andeuten, stets wie in der ersten Ode den letzten Hirmos so bezeichnet (in o5 vergaß er es), während seine Stellung innerhalb der drei kontaminierten Oden wechselt. Wie der Vergleich mit Sinai syr. 65 zeigt, steht der Kanon stauroanastasimos in den einzelnen Oden an den Stellen: 3, 1, 1, 2, 1, 1, 2, 1. Besonders interessant ist, daß in der 8. Ode neben der des Sinai syr. 65 auch die Ode *Bdḥlt ḥi'* erscheint, die die edessenischen syro-orthodoxen Handschriften verwenden (siehe OCP 38, S. 221). Demgegenüber benutzt etwa die spätere Handschrift Sinai syr. 208 (f. 65) die abweichende Übersetzung desselben griechischen Textes, *Dnplḥon l'lh' ḥ̈i'*, die in den melitenischen Handschriften auftaucht (siehe ebenda). Weiter geht in der 1. Ode dem melitenischen *Bim' d'tplg* das edessenische *L'lh' dšozb* (siehe OCP 38, S. 220) voraus. Man sieht aus diesem zweiten Beispiel besonders gut, wie die im Syro-orthodoxen getrennten melitenischen und edessinischen Traditionen sich aus einer gemeinsamen melkitischen Quelle kontaminierter Kanones ableiten können, — vgl. dazu meine Erörterungen OCP 41, S. 32-34.

In der 5. Ode steht, durch zwei Sternchen von mir angedeutet, an letzter Stelle eine zusätzliche Ode, die die Handschrift einem

'b' 'li' ptrirk' d'oršlm, also einem Patriarchen Elias von Jerusalem zuschreibt. Wie man V. GRUMEL, *La chronologie* (= *Traité d'études byzantines I*), Paris 1958, S. 451/2 entnimmt, gibt es drei Patriarchen von Jerusalem dieses Namens, 494-516, um 787-798 und um 878-907.

Der dritte Hirmos der 9. Ode, darauf von mir durch drei Sternchen verwiesen, zeigt in der Handschrift die Überschrift *propton* (siehe oben den Abschnitt I, 1.c.)). Dieser Hirmos hier ist ein sehr bekannter Hirmos, der wiederum in der melitenischen Form des Kreuzauferstehungskanons erscheint (siehe OCP 38, S. 221).

Auf diese drei Kanones folgt nun in Sinai syr. 48 f. 3v. mit eigenem Titel und verzierter Leiste, als ob es sich um ein neues Fest handeln würde, der Kanon des *'b' Io'ni dmsqi'* (eigentlich *drmsoqi'*), des « Vaters Ioanni(s) des Damaszeners ». Die syrischen Anfänge seiner Hirmen sind die folgenden:

H 1 Ho dlmi' bršit brmz'
H 3 'nt dmn l' mdm
H 4 Smt lotk 'bdik rḥmt'
H 5 Lotk mqdim 'n' broih
H 6 Mmol' 'šin' dšklot'
H 7 'nt dbzbn bšlhbit'
H 8 Lho drzn'it bdmot' 'tḥzi
H 9 Lmlt' 'lh' dmn 'lh'

Die dritte der großen altsyrisch-melkitischen Handschriften, der Sinai syr. 69, hat ein wieder noch mehr erweitertes Repertoire innerhalb ihrer jeweils zwei verschiedenen Teile der « Auferstehungsordnung » und der « Heiligenordnung » (siehe oben die Einleitung). Ich gebe zunächst die Anfänge der Hirmen des 3. Tones des Auferstehungsteiles, — leider fehlt auf dem Film die Aufnahme von f. 63v./64, so daß Ende des 7. und Anfang des 8. Tones fehlen.

Sinai syr. 69, f. 54-67v.
H 1 Bim' d'tplg bid ḥotr'
L'lh' dšozb ho' l'm'
Ho dlmi' bršit'
* Nšbḥ lmri' mrim'
Lho dṭb' ho' bgo im'
H 3 'šn o'štrr lbi
Porqn' ošozb' škn ln
'nt dmn l' mdm lbrit'
Npš' 'qrt' odl' mpri'
*'ošn' osott' lklhon 'ilin

H 4 Šm'ṭ mri šm'' dgnbrotk
Lšmi šmi' ksi zio'
Smt lotn 'bdik
*Šm'ṭ proqn 'l r'z'
H 5 Roḥi bkl'dn dlotk mqdm'
Lotk mqdminn mšiḥ'
Lotk mqdm 'n'
*Kd mn lli' mqdminn
H 6 G'it bḥngt' ot'n̈ḥt'
G'it o'tkšpit bḥn̈gt'
Mm̈ol' 'šin̈' dsklöt'
Brik mri bl... kd ṭ'in
*Ionn nbi' qdm ṭps
H 7 Tlt' ṭli' b'ton'
Tli' tlt' dḧli 'lh'
⌈'nt dbzbn bšlhbit'⌉
.
.
H 8 [Lho dbdḥl ...] ... l'lmin
Ho din 'ton' db̈bli'
Lho drzn'it bdmot'
Lk dgniz'it mn 'b'
Kd ḥmit ho' ṭron'
Kd mplḥ l'lh' bBbil
*Klhon 'bdohi dmri'
H 9 Lildt 'lh' hi dmn btr
Lki ddl' nqp' dgbr'
Lmlt' 'lh' dmn 'lh'
*Lki btolt' dkit' oqdišt'
[Lki d]kit' ozhit bgošm'
Bnmos' ṭll' 'p bktb'

Durch ein Sternchen habe ich Hirmen angedeutet, denen keine Troparien folgen. Sie stehen fast immer am Ende und stellen offenbar die Katabasien (*prop'ṭon*) hinter den kontaminierten Oden dar.

Man sieht sofort, daß der Kanon anastasimos des Johannes immer an der dritten Stelle jeder Ode steht, wonach ich die Ergänzung in der siebenten Ode vorgenommen habe. Der Kanon stauroanastasimos steht an 1. Stelle in den Oden 1, 3, 7, 8 (die alte Ode des Sinai syr. 65) und 9, an 2. Stelle in den Oden 4, 5 und 6. Hier ist also der in Sinai syr. 48 noch getrennt folgende Kanon anastasimos in die kontaminierten Oden eingegliedert und zwar hinter den älteren Kanon stauroanastasimos, während er in den späteren Handschriften, z.B. Sinai syr. 208, und in der griechischen « revidier-

ten » Überlieferung diesem vorangeht, — vergleiche dazu etwa OCP 41, S. 53. Wieder begegnet ein Fall, wo ein und dieselbe Ode in zwei Traditionen vorkommt, O 8 nach Sinai syr. 65 (siehe oben) und in einer Variante der melitenischen Form *Lmplḥo l'lh' ḥi' 'lim'* (ebenso in Sinai syr. 208, f. 65, siehe oben), der melitenischen Übersetzung des edessinischen *Bdḥlt ḥi' 'lh'*, das in Sinai syr. 48 auf die O 8 von Sinai syr. 65 folgte.

Fragt man nun weiter nach der Herkunft der in Sinai syr. 69 stehenden Oden, die nicht aus Sinai syr. 48 oder 65 stammen, insbesondere der der Katabasien, so denkt man sofort an die beiden Hirmologien des Sinai, die Handschriften Sinai syr. 40 und 64. Erstere ist im Kloster des hl. Palladios über des Stadt 'imma a.d. 1058 geschrieben (vgl. *Ostkirchl. Studien*, 24, 1975, S. 289). Dieser Kodex enthält fünf Akolouthien. Mit ihm ist (bis auf zwei fehlende Stücke) identisch der Kodex Paris Bibl. Nat. syr. 131, geschrieben (siehe Katalog H. ZOTENBERG 1874, S. 87) im Jahr 957 der Hegira (= 20. 1. 1550 – 8. 1. 1551 a.d.) und (bis auf ein fehlendes und ein überzähliges Stück) der Sinai syr. 64, der den Inhalt des Sinai syr. 40 aber odenmäßig umgeordnet hat, — er ist auf dem Sinai 1255 a.d. angefertigt. Aber es zeigt sich, daß die gegenüber Sinai syr. 48 neuen Stücke der drei Hirmologien bis auf *'ošn' osott'* in O 3, *Lk dgniz'it* in O 8 und *Bnmos' ṯll'* in O 9 nicht die Erweiterungen des Sinai syr. 69 sind. Deshalb ziehe ich eine weitere zwar sehr späte, aber sehr reichhaltige Handschrift heran, das Hirmologion Vat. syr. 329, schon beschrieben im Katalog von A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. V, pars II, Rom 1831 (nach den Notizen J. und S. Assemanis), S. 30/31. Danach wurde die Handschrift am 13. 1. 1509 a.d. in Mazarn bei Akkar vollendet. Er enthält außer den Hirmen des Sinai syr. 69 auch die der Gruppe Sinai syr. 40 / Sinai syr. 64 / Paris syr. 131. In diesem ebenfalls nach kontaminierten Hirmen geordneten Kodex stehen die Hirmen des Sinai syr. 69 an folgenden Plätzen (K = Katabasie):

H 1 : *2, 7, 1, ᴷ–, –
H 3 : *4, –, 1, 3, ᴷ2,
H 4 : 7, *4, 1, ᴷ–
H 5 : –, *5, 1, ᴷ7
H 6 : –, *4, 1, –, ᴷ–
H 7 : *4, –, 1, ...
H 8 : *5, –, 1, 8, –, *4, ᴷ10
H 9 : *5, 10, 1, ᴷ–, 11, 2

Ein Sternchen bezeichnet den Kanon stauroanastasimos, der also wechselnd an 2., 4. und 5. Stelle steht, während der Kanon anastasimos in allen Oden an die erste Stelle plaziert ist.

Andererseits stammen folgende Hirmen des Sinai syr. 69 aus dem Sinai syr. 48 beziehungsweise aus seinem Repertoire, wenn wohl nicht aus der Handschrift selbst, wobei die Nummer den Platz in Sinai syr. 48 angibt:

H 1	*3,	2,	–,	$^{k}1$,	–		
H 3	*1,	2,	–,	–,	$^{k}–$		
H 4	2,	*1,	–,	$^{k}–$			
H 5	1,	*2,	–,	$^{k}3$			
H 6	2,	*1,	–,	–,	$^{k}–$		
H 7	*1,	–,	–,	....			
H 8	2,	*–,	–,	1,	–,	–,	$^{k}–$
H 9	*1,	2,	–,	$^{k}–^{69}$,	$^{k}3^{48}$,	–	

Es ist auffallend, wie immer gerade der 1. und 2. Kanon einer Ode von Sinai syr. 48 auch im Sinai syr. 69 an der Spitze stehen, worauf dann eben der Anastasimos des Johannes folgt. Der Vat. syr. 329 liefert also auch wenig Neues zum Sinai syr. 69 über den Sinai syr. 48 hinaus hinzu, aber doch wenigstens die Katabasien in O 3, O 5 und O 8, wobei die von O 3 auch in Sinai syr. 40/64 steht.

Die Tabelle Syr. 69/Syr. 329 zeigt deutlich, wie viel verloren gegangenes Material die altsyrische Handschrift Sinai syr. 69 enthält, wieviel neues Material andererseits in einer jüngeren Handschrift hinzukommt. Dabei zeigt der Vergleich mit Sinai syr. 40/64/ /Paris syr. 131 gegenüber Sinai syr. 69, daß auch im Altmelkitischen verschiedene Gruppierungen vorhanden sind. Nun ist auch, wenn nicht das Datum, so doch die Heimat des Sinai syr. 69 bekannt; er kommt aus Beit Zagba, dem berühmten Kloster, aus dem der Rabbula-Kodex der Florentiner Biblioteca Laurentiana-Medicea Plut. I, 56 aus dem Jahr 586 stammt (siehe wieder *Ostkirchliche Studien* 24, 1975, S. 283). Andererseits liegt das Kloster des hl. Palladios im antiochenischen Bereich und man kann also innerhalb des Altsyrisch-Melkitischen zwischen einer antiochenischen und einer mesopotamischen Tradition unterscheiden. Es wäre interessant, diese Dinge unter Heranziehung weiterer Handschriften aus Paris, London, Cambridge und Oxford weiter auszubauen; aber das muß ich einer anderen Gelegenheit oder einem anderen, von diesen Problemen Begeisterten überlassen.

Die Hirmen des Heiligenkanons des 3. Tones in Sinai syr. 69, f. 75-78 sind:

H 1 To nšbḥ lmri' g'i'
H 3 Porqn' ošozb
H 4 Šm't mri šm' '
H 5 Mn lli' kd mqdminn
H 6 G'it bḥngt'
H 7 Tlt' ṭli' b'ton'
H 8 Lho dbdḥl'
H 9 Lki l' mnsit bzoog'

Mit Ausnahme von H 9 stehen alle Hirmen bereits schon im Auferstehunsgteil des 3. Tones von Sinai syr. 69.

3. Die Mimre und Sugiata des Sinai syr. 233A.

Dem Hauptteil des November-Menäons Sinai syr. 233 sind zwei Doppelblätter — jetzt f. 1-4 des Sinai syr. 233 — einer alten Estrangelo-Handschrift vorangebunden, die ich Sinai syr. 233A nennen will. Dabei schließt auch f. 2 richtig an f. 1v. an, aber nicht f. 3 an f. 2v., so daß die beiden Blätter zwar zur selben Lage der verlorenen Handschrift gehören, aber ein oder zwei mittlere Doppelblätter fehlen. Die paar Seiten besitzen eine ganz ungewöhnliche Bedeutung, da sie uns musikalische Angaben über den Vortrag der Mimre und Sugiata mache. Der Mimra ist eine Predigt, die prosaisch oder metrisch ist. Von dem metrischen Mimra darf man daher vermuten, daß er etwa wie ein mittelalterliches Epos gesungen wurde. Das bestätigen uns die Angaben des Sinai syr. 233A.

Das f. 1 enthält das Ende eines Mimra oder « Amuruta » für Weihnachten und Epiphanias, der keine musikalischen Angaben macht. Auf ihn folgt f. 1v., ein « Mimra oder Amuruta » für den Montag der Karwoche. Dieser Mimra läßt sich identifizieren: er ist von Jakob von Sarug und steht in der Ausgabe von P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Bd. 2, 1906, S. 447 als 43. Mimra mit dem Anfang *Br 'lh' dbḥ' ḥlp ḥṭi'*. Doch enthält die Handschrift nur den 1. Teil des Mimra bis S. 452 unten bei P. Bedjan, Weiter fehlen häufig Verse und zwar immer in gerader Anzahl, so daß man sieht, daß immer zwei Verse zu einem Doppelvers zusammengehören, wie es P. Bedjans Punktation auch richtig anzeigt. Die Verse sind zwölfsilbig aus je dreimal vier Silben.

In der Handschrift gehen dem Anfang des Mimra zwei achtsilbige Verse voraus, dic als *'nin'* bezeichnet sind. Dies kann nur "Refrain" bedeuten und steht also anstelle des normalen *'oni'*. Außerdem ist die Tonart angegeben: *plis ṭṭrṭos*, also *plagis tetartos* griechisch. Vor Zeile 1 des Bedjan-Textes steht *'ḥ̈i*, "Brüder ». Vor Zeile 5 steht bereits die Angabe *ḥlp* und vor Z. 7 *ḥlp tḥti'*, also « er wechselt » und « er wechselt, tief ». Vor Z. 9 erscheint *plin ṭṭrṭos*, was die Rückkehr zur Ausgangslage anzeigt. *tḥti'*, « tief », erscheint nochmals P. Bedjan S. 452, vor Z. 12 als *plin ṭṭrṭos tḥti'*, « plagaler Tetartos, tief ». Während es so hin und her geht, folgt nach S. 448, Z. 3 von unten, ein drei Worte langer Anfang eines zweiten Refrains *'nin'*. Bedjan S. 451 vor Z. 2 wechselt die Tonart, — hier ist *plin prṭo*, « plagaler erster Ton », vorgeschrieben. In der eben zitierten Stelle S. 452, Z. 12, geht es dann in den « tiefen plagalen vierten » und Z. 18 in den *ṭriṭs*, den dritten Ton, in dem das Teilstück der Handschrift nach vier Zeilen endet. Zwischendurch begegnet öfter die Bezeichnung *trgm*, « er erklärt », und darauf nach kurzer Zeit *bql'*, « im Ton » oder « mit Stimme », d. h. « mit Melodie », oder die Tonangabe wie bei *ṭriṭs*. *trgm* bezeichnet demnach also wohl, daß hier gesprochen wird.

Auf diesen Mimra folgt f. 2v., Zeile 12, eine Sugita mit dem Anfang *'o dnpḥ roḥ'*. Die erste Strophe trägt von anderer Hand paläobyzantinische Notenschrift, die große Melismen aufweist, die noch durch die Schrift der Textzeile darüber hinaus in die Höhe gehen. Dies zeigt deutlich, wie damals schon die Melismatik der Sugita (und des Madrascha) hochentwickelt war. Die Kombination von Mimra und Sugita ist bereits bekannt aus den Werken den Narsai von Nisibis (gestorben 502, Jakob von Sarug gestorben 521), — man siehe die Ausgabe *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, ed. A. MUNGANA, vol. I/II, Mossul 1905. Diese Sugita mit alphabetischem Akrostichon bricht f. 2v. in der mit k beginnenden Strophe, ab Auf. f. 3 steht wieder der 2. Teil eines Mimra mit den musikalischen Vorschriften wie im vorigen Mimra, dem sich wieder auf f. 4v. eine Sugita anschließt, Anfang: *'tbiš 'ḥ̈i bmdm dho'*, deren 1. Strophe wieder paläobyzantinische Notation erhalten hat. Sie bricht f. 4v. in der Strophe *ḥ* ab.

So bereichern uns die wenigen Seiten dieses Fragments um ganz wesentliche Erkenntnisse in die Natur von Mimra und Sugita.

Göttingen

Heinrich HUSMANN

A Text of Gregory of Nazianzus Misinterpreted by F. E. Brightman

One finds in almost all Oriental Liturgies at the beginning of the communion rites a blessing pronounced by the celebrant; it is missing only in the Chaldean and Syro-Malabar Liturgy (1). This blessing is already attested to at the end of the fourth century by John Chrysostom (for Constantinople), the Apostolic Constitutions and Theodore of Mopsuestia (2). In addition, F. E. Brightman quotes as evidence for this blessing a passage from Gregory of Nazianzus' funeral oration for his father (3). But after closer examination this text appears to refer to a blessing at the end of the Mass. The passage offers some other interesting points which make a detailed analysis worthwhile.

The eulogy was delivered in 374 at Nazianzus, in the presence of Basil the Great, whom the orator addresses in the first part (4). Among the various episodes from his father's life, Gregory relates two miracles by which God confirmed the bishop's virtuousness (5). The account of the first miracle includes the passage which interests us.

(1) Cf. A. RAES, *Introductio in Liturgiam Orientalem* (Roma 1947) 100-101; I. M. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* III/2 (Roma 1932) p. 485, No. 1361.

(2) Cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 187, Roma 1970) 525 f. *Apostolic Constitutions* VIII 13,1 F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I (Paderborn 1905) 514. Theodore of Mopsuestia, *Catechetical Homilies*, Hom. XVI 15, R. TONNEAU-R. DEVREESSE, *Les homélies catéchètiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 145, Città del Vaticano 1949) 557.

(3) F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) 523, 12-13 and 526,21-26; Brightman is followed by VAN DE PAVERD, o.c. 404. 525.

(4) Cf. A. B. CAILLAU, *Monitum in orationem XVIII*, PG 35,982.

(5) Or. 18,27 PG 35,1017 C: Τὸν δὴ τοιοῦτον μὲν γεγονότα, οὕτω δὲ τῆς ἱερωσύνης προστάντα, τοιαύτης δὲ παρὰ πᾶσι δόξης τετυχηκότα, τί θαυμαστὸν καὶ σημείων ἀξιωθῆναι, οἷς βεβαιοῖ Θεὸς τὴν εὐσέβειαν...

Once, Gregory senior was seriously ill at Easter, that is, "on the day which is the queen of all days and on the splendid night which disperses the darkness of sin; on the night on which we celebrate with abundant light our salvation and we, who died with the light which died for our sake, are also raised with the risen light" (1). The bishop was tormented by high fever, his strength had left him, he had lost his appetite, suffered insomnia, tossed and turned and was worn out by shivering. Ulcers had broken out in his mouth to such an extent that he could not even drink water easily and without danger. Neither the skills of the doctors nor prayer provided any relief.

While Gregory senior was thus mortally ill and ready to leave this world (2), his son was in the church, at the same time celebrant and suppliant, taking refuge in the great physician, in the power of the Easter night and in the last resort (3).

It is not difficult to imagine that the feelings of celebrant and assembly were pulled in two directions. The celebrant did not know whether to rejoice or to wail; whether to celebrate a festival or a funeral in honour of the one who was no longer present (4). The assembly wept and interspersed the psalmody with cries; it demanded from the temple a priest, from the mystery a mystagogue, from God a worthy minister (5).

Thus, the celebration of the Easter vigil had already started. The singing of psalms followed probably upon readings from the Old Testament. The orator continues: "At this point my Miriam took the lead and struck the timbrel; not the triumphal one, however, but the suppliant one" (6). Gregory junior refers to his mother, Nonna, or to

(1) Or. 18,28 PG 35,1017 D: Ἔκαμνεν οὖν, καὶ ὁ καιρὸς ἦν τὸ ἅγιον Πάσχα, καὶ περιβόητον, ἡ βασίλισσα τῶν ἡμερῶν ἡμέρα, καὶ ἡ λαμπρὰ νὺξ λύουσα τὸ σκότος τῆς ἁμαρτίας, καθ' ἣν ἡμεῖς ὑπὸ πλουσίῳ φωτὶ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν αὐτῶν ἑορτάζομεν, καὶ τῷ φωτὶ δι' ἡμᾶς νεκρωθέντι συννεκρωθέντες, καὶ ἀνισταμένῳ συνανιστάμεθα.

(2) Or. 18,28 PG 35,1020A.

(3) Or. 18,28 PG 35,1020AB: Ἡμᾶς δὲ εἶχε τὸ ἱερὸν, μύστας ὁμοῦ καὶ ἱκέτας· ἐπειδὴ τῶν ἄλλων ἀπεγνώκειμεν ἁπάντων, πρὸς τὸν μέγαν ἰατρὸν καὶ τὴν τῆς νυκτὸς ἐκείνης δύναμιν καταφεύγοντας, καὶ τὴν τελευταίαν ἐπικουρίαν.

(4) Or. 18,28 PG 35,1020B: Τί καὶ φῶ; Ἑορτάσοντας ἢ θρηνήσοντας; Πανηγυρίσοντας ἢ τιμήσοντας τὸν οὐκέτι ἐνταῦθα τὰ ἐπιτάφια...

(5) Ibd.: Ὢ φωνῶν καὶ βοῶν ταῖς ψαλμῳδίαις συγκρινομένων. Ἐζήτουν παρὰ τοῦ ἱεροῦ τὸν ἱερέα, παρὰ τοῦ μυστηρίου τὸν μυσταγωγὸν, παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄξιον παραστάτην.

(6) Ibd.: Καὶ ταῦτα ἦν, *ἐξαρχούσης* τῆς ἐμῆς *Μαρίας* καὶ ἀνακρουομένης τὸ *τύμπανον* (cf. Ex 15,20), οὐ τὸ ἐπινίκιον, ἀλλὰ τὸ ἱκέσιον ...

his sister, Gorgonia. The striking of the timbrel is meant, without doubt, in a metaphorical sense. Moreover, it does not sound a song of victory, but a supplication. Therefore, the allusion to Aaron's sister who, according to Ex 15,20-21, took the timbrel after the passage through the red sea and began a triumphal chant (1), seems far-fetched. The reference would appear less forced however, if Exodus 15 was one of the readings for the Easter vigil (2). Perhaps Ex 15,20-21 formed a hymn. The orator, evoking the ceremonies of the Easter vigil, could then have easily reminded his audience of Miriam's song.

The interruption of the ceremonies by Nonna or Gorgonia consisted in an outcry to the assembly as well as to God. She entreated the assembly to have compassion for her; she reminded God of His wonders in the past and asked Him to listen to the prayers of the assembly (3). What was God's reaction? On the point of narrating it, Gregory is filled with awe and expects the same feeling from his audience, whom he assures that the event he is going to tell really happened (4). The passage (5) which now follows includes the references to the liturgy of the Mass.

a) Παρῆν ὁ τοῦ μυστηρίου καιρὸς,
b) καὶ ἡ σεβάσμιος στάσις,
c) καὶ τάξις, τοῖς τελουμένοις ἐφησυχάζουσα·
d) ὁ δὲ παρὰ *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς* (Rm 4,17) καὶ τῆς ἱερᾶς νυκτὸς διανίσταται.
e) Μικρὸν ὑποκινεῖται πρῶτον, εἶτα στερρότερον· εἶτα καλέσας τῶν παραμενόντων τινὰ θεραπεύτην ἐξ ὀνόματος, μικρᾷ πάνυ καὶ ἀμυδρᾷ τῇ φωνῇ, παρεῖναί τε καὶ ὀρέγειν ἐσθῆτα, καὶ χεῖρα ὑπέχειν ἐκέλευεν.
f) Καὶ ὃς παρῆν μετ' ἐκπλήξεως, καὶ ὑπηρέτει προθύμως·

(1) Ex 15,20-21: Λαβοῦσα δὲ Μαριαμ ἡ προφῆτις ἡ ἀδελφὴ Ἀαρων τὸ *τύμπανον* ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς, καὶ ἐξήλθοσαν πᾶσαι αἱ γυναῖκες ὀπίσω αὐτῆς μετὰ τυμπάνων καὶ χορῶν, *ἐξῆρχεν* δὲ αὐτῶν Μαριαμ λέγουσα· Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται· ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν.

(2) This was the case in Jerusalem at the beginning of the fifth century, according to the *Armenian Lectionary*. Cf. G. BERTONIÈRE, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (Orientalia Christiana Analecta 193, Roma 1972) 60.

(3) Or. 18,28 PG 35,1020BC.

(4) Or. 18,29 PG 35,1020C.

(5) Or. 18,29 PG 35,1020C-1021B.

g) καὶ ὃς ὡς βακτηρίᾳ τῇ χειραγωγίᾳ χρησάμενος, μιμεῖται τὸν ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωϋσέα,
h) καὶ τὰς παρειμένας χεῖρας εἰς εὐχὴν σχηματίσας
i) συντελεῖ προθύμως ἢ προτελεῖ τοῦ λαοῦ τὰ μυστήρια,
j) ῥήμασιν μὲν ὀλίγοις καὶ ὅσοις ἔσθενεν, διανοίᾳ δὲ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ λίαν τελεωτάτῃ·
k) ὢ τοῦ θαύματος,
l) ἄνευ βήματος ἐπὶ βήματος
m) ἄνευ θυσιαστηρίου θύτης
n) ἱερεὺς πόρρω τῶν τελουμένων·
o) καὶ ταῦτα παρῆν αὐτῷ παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, αὐτῷ μὲν γινοσκόμενα, τοῖς παροῦσι δὲ οὐχ ὁρώμενα.
p) Εἶτα ἐπειπὼν τὰ τῆς εὐχαριστίας ῥήματα, οὕτως, ὡς σύνηθες,
q) καὶ τὸν λαὸν κατευλογήσας,
r) πάλιν τῆς κλίνης γίνεται, τροφῆς τὲ μικρόν τι προσέμενος, καὶ ὕπνου μεταλαβὼν, ἀνακαλεῖται τὸ πνεῦμα.
s) Καὶ ταῖς κατὰ μίκρον προσθήκαις τῆς ὑγείας συναυξηθείσης, ἡ καινὴ παρῆν ἡμέρα τῆς ἑορτῆς,
t) ἣν οὕτως ὀνομάζομεν, πρώτην Κυριακὴν μετὰ τὴν ἀναστάσιμον ταύτην ἔχοντες,
u) καὶ τὸν ἱερὸν καταλαβὼν σὺν παντὶ τῷ τῆς ἐκκλησίας πληρώματι ἐγκαινίζει τὴν σωτηρίαν, καὶ θύει τὰ χαριστήρια.

"The time of the mystery had come (a); there was the venerable assembly (b), which stood in silent expectation of the sacred rites" (c). Since a part of the Easter vigil has already been performed, the "kairos of the mystery" (a) can only refer to the beginning of the Eucharist proper. Gregory's words in lines b and c were perhaps for his audience a clear allusion to a diaconal invitation before the anaphora to stand in silence (1). However this may be, while the people in the church were about to start the Eucharist proper, Gregory senior got up from his bed "raised by Him 'who gives life to the dead' [Rm 4,17] and by the holy Night" (d).

"He moved first a little, then more vigorously; then he called with a very soft and weak voice to a servant who was among those who stayed with him, mentioning him by name, and ordered him to hand him his clothes and to support him" (e). The servant was greatly surprised and helped him readily (f). "And he, [i.e. Gregory senior]

(1) For such a diaconal invitation cf. HANSSENS, o.c. p. 338-345; VAN DE PAVERD, o.c. 241-243.

using the servant's hand as a stick, stands like Moses on the mountain [cf. Ex 17,8-12] (g); he raises his weakened hands like someone praying (h) and συντελεῖ eagerly or rather προτελεῖ πρὸ τοῦ λαοῦ the mysteries (i)".

What is the meaning of the correction of συντελεῖν to προτελεῖν? Gregory refers to his father's celebration of the Eucharist (see below). Hence, there were two celebrations of the Eucharist: one of the people in the church and one of the bishop in his room. If the two celebrations were performed at the same time, Gregory might have changed συντελεῖ into προτελεῖ because they were not celebrated in the same place. In that case the only possible translation of προτελεῖ is the one of A.B. Caillau: "celebrate on behalf of" (1). However, the correction might mean also that the bishop concluded his celebration of the Eucharist before the people's Eucharist (cf. j) (2).

Gregory senior celebrated the mysteries with few words, that is, with as many words as his strength allowed him, but with his mind in perfect condition (j). This detail is interesting. The anaphora, obviously, formed the main part of the celebration. Thus, line j suggests that the bishop did not follow a formulary for the anaphora, but improvised his own eucharistic prayer. This confirms the thesis that in the fourth century there did not yet exist a rule but merely a possibility of using a fixed formulary for the anaphora (3).

"O, what a wonder! (k) In a sanctuary without a sanctuary (l), an offerer without an altar (m), a priest far from the sacred rites (n)". The expressions βῆμα and θυσιαστήριον point, without doubt, to two distinct objects. The word βῆμα can refer to a raised platform in the church as well as to the altar — in the latter case not to the altar in

(1) PG 35,1021, note 28: « ... vox ... προτελεῖν hic idem sonat ac προεύχεσθαι τοῦ λαοῦ, 'orare pro populo', quod apud eumdem Gregorium reperitur.

(2) This is the interpretation of Elias of Crete (quoted by A. B. CAILLAU in his *monitum*, PG 35,985/6), who comments: " ...praecelebrat autem, ut compendiose quoddammodo ac breviter ea (mysteria) prius absolvens". [On the Greek scholiast Elias of Crete, see H. G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (München 1959) 655]. The same interpretation is found in J. DE BILLY if "ante" in his translation "ante populum mysteria peragit" (quoted by CAILLAU, PG 35,1021, note 28) is taken in a temporal and not in a local sense. See also G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.

(3) Cf. C. HANSON, *The Liberty of the Bishop to Improvise in the Eucharist*, *Vigiliae Christianae* 15 (1961) 173-176.

itself, but as representing the judgment seat of Christ (cf. 2 Cor 5,10; Rm 14,10) (1). The word θυσιαστήριον can indicate both the sanctuary and the altar (2). What is the meaning of the words in our text? The line ἄνευ βήματος ἐπὶ βήματος (l) shows clearly that βῆμα refers to a platform and, consequently, θυσιαστήριον to the altar.

The expression βῆμα is affected by another ambiguity. There were two platforms in the churches: the ambo and the sanctuary. Sozomen calls the ambo τὸ βῆμα τῶν ἀναγνώστων (3). In the East-Syrian Rite — in which the ambo was a large platform found in the middle of the church in front of the sanctuary and was used, moreover, for the administration of communion — it is called simply "bîma" (4). To which platform does Gregory refer? The phrases "without a bema on a bema, an offerer without an altar" (l-m) show that for Gregory, during the celebration of the Eucharist proper the priest usually stood at the altar on the "bema". Thus, his "bema" is clearly distinguished from the ambo, whatever its form. As in his other writings (5), by "bema" he means here a "raised platform whereon stood altar and seats of bishop and other clergy, for whom access to it was exclusively reserved" (6).

"An offerer without an altar..." (m). Some scholars, among whom J. Bona, inferred from the expression "he celebrated the mysteries" (i) that Gregory senior performed "*privatum sacrum in cubiculo*" (7). D. Caillau contests this conclusion. He bases his opinion in the first place on the comment of the Greek scholiast of Gregory of Nazianzus, Elias of Crete (about 1120/30) (8). According to Elias, the expression "mystery" (cf. a) does not refer to the Eucharist proper, but to the Easter mystery. It would have been this mystery which the bishop celebrated, that is, in as far as he was spiritually united with those

(1) See G. Lampe, s.v.

(2) See G. Lampe, s.v.

(3) *Historia Ecclesiastica* 8,5 PG 67,1528; GCS 50 (Bidez-Hansen) p. 357,7-15.

(4) See Brightman, o.c. 571. On the question of the bema see R. Taft, *Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions, Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968) 326-359.

(5) *Poemata de seipso*, 11,38 PG 37,1032A; ibid. 11,815 PG 37,1035A; ibid. 11,1910 PG 37,1163A; ibid. 12,437 PG 37,1197A; ibid. 13,69 PG 37,1232A (see Van de Paverd, o.c. 413-416); Or. 40,46 PG 36,425A.

(6) G. Lampe, s.v.

(7) Cf. A. B. Caillau in his *monitum*, PG 35,983-986.

(8) See above p. 201 n. 2.

who performed it at the altar ([1]). But, as has been said, since the celebration of the Easter vigil was already in progress, the "time of the mystery" must mean the Eucharist proper. Moreover, the altar did not play a part in the celebration until the beginning of the anaphora. Consequently, because of line m, one must at least concede that Gregory senior celebrated the Eucharist proper, regardlesss of how one interpretes this celebration.

D. Caillau bases his opinion, in the second place, on the assumption that in the patient's room "ea, quae ad verum sacrificium requiruntur, ornamenta scilicet, altare, panis et calix consecrandi, abessent" ([2]). The bema, the altar, and the sacred rites (τὰ τελούμενα, n) were, indeed present, by the holy Spirit, but only in the mind of the bishop (o). However, Gregory junior does not mention the absence of bread and wine. His words suggest, on the contrary, that in contrast with the altar and the sacred rites present only "spiritually", the "offerer" (m) and the "priest" (n) were real. Thus, from lines m and n one may infer that the bishop celebrated in his room a true Eucharist, although not a "private Mass" ("*privatum sacrum*"), since there were other persons present (cf. o).

"... a priest far from the sacred rites" (n): just as the celebrant's anaphora consisted of only few words, so too he did not perform all the rites connected with a regular celebration of the Eucharist in the church. "And the holy Spirit supplied this for him": (o), that is, the sanctuary, the altar and the sacred rites which are normally needed for the celebration of the Eucharist. "He was aware of it, but it was not seen by those present" (o).

"Then, he added, as usual, the words of the thanksgiving (p), blessed the people (q) and went back to bed..." (r). F. E. Brightman understood the expression τὰ τῆς εὐχαριστίας ῥήματα as the anaphora

([1]) "Nam festa quidem olim ob ea, quae in his mystice peragebantur, mysteria appellabant; hoc autem loco eum (Theologum) per mysterium ipsum sacri conventus tempus intelligere existimo, in quo mysticas quoque preces sacerdotes celebrant. Cui sententiae ea etiam, quae sequuntur, favent. Ergo mysteria quidem pro populo concelebrat spiritu praesens, etiamsi corpore, propter corporis infirmitatem, abesset, praecelebrat autem, ut compendiose quoddammodo ac breviter ea prius absolvens" (quoted by A. B. Caillau in his *monitum*, PG 35,985/6). According to Caillau (loc. cit.), one finds the same interpretation in the Greek Scholiast Basilius II of Caesarea (Elachistos or Minimus; about A.D. 950; see H. G. Beck, o.c. 597), J. de Billy and L. Tillemont.

([2]) *Monitum*, PG 35, 985/6.

and placed, therefore, the blessing of the people after the Our Father(1). But the adverb εἶτα indicates a new action following upon the actions already reported. Moreover, the celebrant *adds* (ἐπι-λέγω) "the words of the thanksgiving". Since Gregory has already described his father's celebration of the Eucharist, which included the anaphora, the new action, that is, the adding of the "words of the thanksgiving", cannot refer to the eucharistic prayer. Gregory junior means a thanksgiving which followed upon the celebration of the Eucharist proper.

A thanksgiving after communion, which one finds in all present-day liturgies (2), is attested to in the fourth century (3) by Cyril of Jerusalem (4), John Chrysostom (5), the Apostolic Constitutions (6) and the Euchology of Serapion of Thmuis (7). John Chrysostom, in whom εὐχαριστεία by itself means the anaphora (8), calls it the ἐσχάτη εὐχαριστεία (9). It is not surprising that the reciting of such a thanksgiving was also a normal custom for Gregory of Nazianzus and his audience and that the orator refers to it by the the expression "the words of the thanksgiving".

After the thanksgiving, the bishop blesses the people (q). It must have been a simple blessing, because there was no deacon to invite

(1) See above p. 197 n. 3; cf. also A. B. Caillau, PG 35,1021, note 29: "[J. de Billy] verum in notis observat, per 'eucharistiae verba' vel ea intelligi posse, quibus consecratio perficitur; vel ea, quibus sub Missae finem a sacerdote ob sacrosanctum epulum Deo gratiae agebantur. Haec posterior expositio ipsi, ob ea, quae de populi benedictione mox subjunxit Gregorius, magis arridet". Although J. de Billy's interpretation is right, his argument does not hold, for it is quite possible that the liturgy of the Mass known by Gregory of Nazianzus included also a blessing before the Our Father.

(2) Cf. Hanssens, o.c., p. 519-522; Raes, o.c. 57-59.

(3) For further evidence, from later times, see Hanssens, o.c., p. 523.

(4) Myst. Catech. V 22 PG 33,1125B: Εἶτα [i.e. after communion] ἀναμείνας τὴν εὐχήν, εὐχαρίστει τῷ Θεῷ τῷ καταξιώσαντί σε τῶν τηλικούτων μυστηρίων.

(5) De baptismo Christi 4 PG 49,370; In Mt. Hom. 82/83,2 PG 58,740 (see Van de Paverd, o.c. 398-402).

(6) *Apostolic Constitutions* VIII 15,1-5 Funk, I 518-520.

(7) *Euchologion,* XVI Funk, II 178.

(8) In ep. II ad Cor. Hom. 18,3 PG 61,527 (see Van de Paverd, o. c. 266).

(9) See above, n. 5.

the persons present to incline their heads (1). But in normal circumstances, perhaps, this invitation preceded the final blessing to which Gregory junior testifies. It is not clear, whether ὁ λαός means the persons present or "the whole plenitude of the Church" (cf. u) included mentally by the bishop in his blessing.

After giving the final blessing, Gregory's father went back to bed (r). This too, shows that Brightman's interpretation is wrong. It would have been strange if the celebrant had broken off his celebration after the anaphora and before communion.

The patient took some food, got some sleep, and gathered strength (r). And as his health improved, "the new day of the feast" arrived (s) "which day we call thus, because it is the first Sunday after Easter Sunday" (t). Elsewhere (2), Gregory of Nazianzus calls the Sunday after Easter ἡ καινὴ Κυριακή. The Council in Trullo (A.D. 692) uses the same term for this Sunday (3). The *Concilium Syrium*, (A.D. 518/19) (4), Maximus Confessor (5), and Evagrius Scholasticus (6) call it ἡ νέα Κυριακή (7). The expression points to the fact that the first Sunday after Easter was considered as the beginning of the liturgical year.

It was on this Sunday that Gregory senior, now completely recovered, took his place in the church once again, celebrating with the whole plenitude of the Church the mystery of salvation and offering thanksgiving for his recovery (t).

(1) See *Apostolic Constitutions* VIII 15,6-7 FUNK, I 520: Καὶ ὁ διάκονος λεγέτω· Τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε. Καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω λέγων· ... One finds an *oratio inclinationis capitis* as final blessing in the Liturgy of James (BRIGHTMAN, o.c. 65,24b-67), in the liturgy of Mark (ibid. 141,9b-142,24) and in the West Syrian (ibid. 104,27-105,25), Coptic (ibid. 186,19-187,12) and Ethiopian Liturgy (ibid. 243,11-31).

(2) Or. 44, titulus, PG 36,608: Εἰς τὴν καινὴν Κυριακήν.

(3) See canon 66, F. LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones* (Freiburg/Br. 1896) 128: Ἀπὸ τῆς ἁγίας ἀναστασίμου Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας μέχρι τῆς καινῆς Κυριακῆς, τὴν ὅλην ἑβδομάδα ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις σχολάζειν δεῖ ἀπαραλείπτως τοὺς πιστοὺς ...

(4) *Actio* (apud concilium Constantinopolitanum A.D. 536, actio 5), E. SCHWARTZ, *Acta Concilium Oecumenicorum*, Tom. III (Berlin 1940) 92,34-5; J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* VIII 1098BC: Ἐπειδήπερ κατὰ τὸ διελθὸν ἅγιον Πάσχα, τῇ νέᾳ Κυριακῇ ...

(5) *Ambiguorum liber* PG 91,1389A.

(6) *Historia Ecclesiastica* 1,3 PG 86,2428B.

(7) The references are taken from G. LAMPE, s.v. Κυριακή V and νέος IV; see also H. G. BECK, o.c. 257.

Summary

Gregory Nazianzus' narration of the miraculous healing of his father provides the following liturgical data. The celebration of the Easter vigil comprised a *lucernarium* with the singing of psalms and the reading of Ex 15. Gregory alludes perhaps to a diaconal acclamation before the anaphora consisting of an exhortation to stand in silence. It was still possible to improvise the anaphora. Gregory intends by θυσιαστήριον the altar and by βῆμα the sanctuary. The Mass was concluded by a prayer of thanksgiving, called τὰ ῥήματα τῆς εὐχαριστίας. After this prayer and before the dismissal, the celebrant blessed the people. Finally, Gregory considers the first Sunday after Easter as the beginning of the liturgical year.

Frans VAN DE PAVERD

Kitāb al-Hudā, Kitāb al-Kamāl et Kitāb an-Nāmūs [1]

En 1935, paraissait à Alep un ouvrage intitulé *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction. Code Maronite du Haut Moyen Age*, édité par Pierre Fahed [2]. Récemment, Antoine Joubeir a soulevé le problème des divers titres donnés à cet ouvrage [3]; en effet, selon les auteurs, on parle équivalemment de *Kitāb al-Hudā*, ou de *Kitāb al-Qawānīn*, ou de *Kitāb an-Nāmūs*, ou de *Kitāb al-Kamāl*. Peu après, le même auteur a rassemblé un important dossier sur le *Kitāb al-Hudā* [4]. Cet ouvrage de Mgr Joubeir devrait permettre un renouveau des études consacrée au *Kitāb al-Hudā*.

Dans cet article, nous nous poserons deux questions, auxquelles nous chercherons à répondre.

(1) Nous utiliserons les abréviations suivantes:

DAVID, *Recueil* = Clément Joseph DAVID, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue Orthodoxie perpétuelle des Maronites* (Le Caire-Leipzig, 1908).

FAHD = Pierre FAHED, *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction, Code Maronite du Haut Moyen Age*. Traduction du Syriaque en Arabe par l'Evêque Maronite DAVID l'an 1059 (Alep, 1935).

GRAF, *Maronitische Nomokanon* = Georg GRAF, *Der maronitische Nomokanon « Buch der rechten Leitung »*, dans *Oriens Christianus*, 33 (1936), p. 212-232.

JOUBEIR I = Antoine JOUBEIR, *Les divers titres de Kitāb al-Huda*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 38 (1972), p. 408-429.

JOUBEIR II = Antoine JOUBEIR, *Kitāb al-Huda. Essai.* (Jounieh, Liban, 1974).

Pour les références, nous adoptons le système suivant: page/ligne.

(2) Cf. FAHD.

(3) Cf. JOUBEIR I.

(4) Cf. JOUBEIR II. L'article préeédent a été repris quasi littéralement aux pages 160-182.

1) Existe-t-il un *Kitāb al-Hudā*? Si oui, comment le situer par rapport au *Kitāb al-Kamāl* et au *Kitāb an-Nāmūs*? Si non, quel est le vrai titre de cet ouvrage, ou quels sont-ils?
2) L'ouvrage publié sous le titre de *Kitāb al-Hudā* est-il un ouvrage unique, composé de plusieurs parties, ou bien est-ce une compilation de plusieurs ouvrages indépendants?

Le plan de notre article est conditionné par la double questione posée. Dans une première partie, nous étudierons les titres du *Kitāb al-Hudā*; dans une seconde partie, la structure de cet « ouvrage ». En conclusion, nous comparerons les résultats de notre double enquête, ce qui permettra de répondre à la double question posée.

A. **Les titres du « Kitāb al-Hudā »**

Comme nous l'avons dit, l'ouvrage publié par le P. Pierre Fahed en 1935 connaît quatre appellations, en arabe: *al-Hudā, al-Qawānīn, an-Nāmūs, al-Kamāl*. Examinons chacun de ces titres.

1. Kitāb al-hudā

Bien que la désignation de l'ouvrage par *Kitāb al-Hudā* soit, de nos jours, la plus courante, c'est aussi celle qui a le moins de « titres de noblesse ». *Nulle part* dans l'ouvrage on ne la rencontre, pas plus que le mot *hudā* d'ailleurs (1).

Malgré tout, Ant. Joubeir essaie cependant de défendre ce titre. Il écrit: « L'expression kitâb al-Huda avait un avantage sur les autres: en un certain sens, elle venait de l'ouvrage même » (2). Et il se réfère à FAHD 15/7, qui parle d'un certain « *al-muršid* ».

A ceci, nous ferons deux remarques. D'une part, on ne peut substituer *al-hudā* à *al-muršid*; sans quoi, on serait habilité à y substituer une quantité d'autres titres, tels que: *ar-rašād, ar-rušd, ar-rašīd, ..., al-hādī, al-hidāyah, ...* D'autre part, l'unique allusion qui permette d'étayer cette opinion, se trouve précisément dans la section considérée par A. Joubeir lui-même comme étant une interpolation (3).

(1) Cf. JOUBIER I, p. 415, note 4 = JOUBIER II, p. 167, note 3: « Le mot *hudā* n'est jamais employé dans l'ouvrage lui-même ».
(2) JOUBEIR I, p. 415 = JOUBEIR II, p. 166.
(3) Sur FAHD p. 15-17 comme étant probablement une interpolation, voir JOUBEIR I, p. 420-421 = JOUBEIR II,, p. 172-173.

D'où vient donc ce titre, qui ne se trouve pas dans les manuscrits? Selon Joubeir, il aurait été introduit par le patriarche maronite Isṭifān ad-Duwayhī (1630-1704) (1).

Bien que devenu « classique », traditionnel, nous suggérons de n'en plus faire usage, pour ne pas introduire d'équivoque et plus encore pour être fidèle au texte lui-même.

2. Kitāb al-Qawānīn

L'appellation *Kitāb al-Qawānīn* se rencontre chez l'évêque maronite de Beyrouth, Yūsuf ad-Dibs (1833-1907), dans son histoire de la Syrie (2) et dans la reprise qu'il en fît dans son histoire de l'Eglise maronite (3). Dans les deux cas, il attribue cette appellation au patriarche Isṭifān ad-Duwayhī (1630-1704).

Il semble bien que le savant historien se soit ici trompé. En effet, le *Kitāb al-Qawānīn* correspond, chez le patriarche ad-Duwayhī, à un autre ouvrage (4).

3. Kitāb an-Nāmūs (5)

Le titre de *Kitāb an-Nāmūs* se rencontre dans le frontispice et l'explicit des deux plus anciens manuscrits connus: le *Vatican syriaque 133* (= V), manuscrit karšūnī daté de 1402 (6), et le *Rome Angelica Oriental 64* (= A), manuscrit karšūnī daté de 1439-1440 (7).

(1) Cf. Joubeir I, p. 414 = Joubeir II, p. 166.

(2) Cf. Yūsuf Ad-Dibs, *Tārīḫ Sūriyyā*, tome 5 (Beyrouth, 1900), p. 541/15-17: *Wa-qad ḏakara hāḏā l-kitāb al-baṭriyark Isṭifānus ad-Duwayhī al-Ihdinī, fī l-faṣl as-sādis min iḥtiǧāǧih ʿan al-Mawārinah, wa-rafaʿ at-tuham ʿanhum. Wa-sammāhu tāratan « Kitāb al-Qawānīn », wa-tāratan « Kitāb al-Hudā », aw « Kitāb al-Hidāyah ».*

(3) Cf. Yūsuf Ad-Dibs, *Al-Ǧāmiʿ al-mufaṣṣal . fī tārīḫ al-Mawārinah al-muʾaṣṣal* (Beyrouth, 1905), p. 179/9-11: texte littéralement identique à celui de la note précédente.

(4) Cf. Joubeir I, p. 412-414 = Joubeir II, p. 164-166.

(5) Cf. Joubeir I, p. 409-410 = Joubeir II, p. 161-162. On notera cependant que certains détails ne se trouvent pas mentionnés à cet endroit.

(6) Pour la description de ce manuscrit, cf. Stephanus Evodius Assemanus et Joseph Simonius Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanæ Codicum Manuscriptorum Catalogus*, tome 3 (Rome, 1759), p. 202-208; et David, *Recueil*, p. 13; et Joubeir II, p. 21-24.

(7) Pour la description de ce manuscrit, voir Ignazio Guidi, *Catalogo dei codici siriaci, arabici, etiopici, turchi e copti della Biblioteca Angelica,*

Dans le frontispice on lit [1]: *Hāḏā kitāb an-Nāmūs al-muqaddas*. Dans l'explicit de V (fol. 294v) on lit: *Hāḏā l-kitāb al-musammā an-Nāmūs* [2]; et dans celui de A (fol. 225v): *[Hāḏā l-kitāb] al-musammā « Kitāb an-Nāmūs »* [3].

On retrouve ce titre dans une note de lecteur, datée de 1592, au folio 294r de V: قرأ في هذا الكتاب المبارك ، المسمّى «كتاب الناموس» ، الحقير يوسف من قرية حصرون . وذلك من سنين إسكندر اصبح (*sic*) ١٩٠٣ أي سنة ١٥٩٢ للمسيح [4].

= A lu dans ce livre béni, appelé « Livre de la Loi », le misérable Yūsuf du village de Ḥaṣrūn. Et ce, en l'année 1903 des années d'Alexandre, c'est-à-dire en l'année 1592 du Christ.

On le retrouve aussi dans une marque d'acquisition du même manuscrit V (fol. 294r): *Ištarā hāḏā l-kitāb al-mubārak, al-musammā « Kitāb an-Nāmūs »*. . . [5] = A acheté ce livre béni, appelé « Livre de la Loi », . . .

Il semble que ce soit ce titre qui ait été rendu par « Constitutiones » « canones », « nomocanon », « collection », « droit canonique », « livre des canons », etc. [6].

4. Kitāb al-Kāmal

De tous les titres, celui de *Kitāb al-Kamāl* est le moins courant. Pourtant, comme le reconnaît Mgr A. Joubeir lui-même, « de tous les titres qui ont servi à indiquer Kitāb al-Huda, seul celui de *Kitāb al-Kamāl* provient vraiment du texte » [7]. Malgré cette affirmation,

---

dans *Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, fascicolo I (Florence, 1878), p. 68-73. Il reproduit les titres des 47 (sic) chapitres. Cf. Joubeir II, p. 24-29.

(1) Cf. Joubeir II, p. 23, note 1.

(2) Cf. Joubeir II, p. 23, note 2.

(3) Cf. Joubeir I, p. 409, note 3 = Joubeir II, p. 161, note 4.

(4) Cf. David, *Recueil*, p. 13/20-22.

(5) Cf. David, *Recueil*, p. 13/17-20. Nous citons d'après Joubeir I, p. 409, note 2 = Joubeir II, p. 161, note 4.

(6) Sur ces divers titres, cf. Joubeir I, p. 410-413 = Joubeir II, p. 162-165.

(7) Joubeir I, p. 416 § 4 = Joubeir II, p. 168 § 3.

Joubeir usera volontiers du titre « Kitāb al-Hudā », et beaucoup moins de ce titre.

Alors que le mot *al-hudā* ne se rencontre nulle part dans l'ouvrage, comme nous l'avons dit (1), le titre de *Kitāb al-Kamāl* est explicitement mentionné dans le corps même de l'ouvrage (dans l'introduction), par deux fois (2). Voici ces deux citations:

Premier texte : (3) سألتَ (أرشدك الله وإيّانا إلى طاعته ، وألهمك وإيّانا إلى (4) عمل (5) الخير (6) بمرضاته !) أن أنقل لك الكتاب الموسوم (7) بـ «كتاب الكمال » ، المنسوب إلى الأب القدّيس ، من اللغة السريانيّة إلى اللغة العربيّة .

= Que Dieu te guide et nous guide vers la soumission à Lui! Qu'il t'inspire et nous inspire pour faire le bien, selon sa complaisance!... Tu m'as demandé de te traduire, du syriaque en arabe, le livre intitulé « Livre de la Perfection », attribué au Père saint.

Deuxième texte (8): ، فتأمّلتُ الكتاب(9) الموسوم (10) بـ «كتاب الكمال » المنسوب إلى الأب القدّيس .

= J'ai donc examiné le livre intitulé « Livre de la Perfection », attribué au Père saint.

5. Conclusion

En conclusion de cette première partie, on peut dire que deux titres sont à exclure absolument, comme n'ayant pas de fondement dans l'ouvrage lui-même. Ce sont *Kitāb al-Hudā* et *Kitāb al-Qawānīn*.

(1) Cf. supra, note 1 p. 208. Ou bien cf. Joubeir I, p. 415, note 4 = Joubeir II, p. 167, note 3.

(2) Cependant, la seconde mention de notre titre se trouve dans le passage probablement interpolé.

(3) Cf. Fahd 6/13-15; à comparer avec David, *Recueil*, p. 225/7-9. Nous n'avons pas établi, pour ces citations, un texte critique. Nous nous sommes contenté de corriger le texte de Fahd, au jugé.

(4) Fahd om.

(5) Fahd العمل

(6) Fahd الجيد

(7) Fahd المرسود

(8) Fahd 13/9-10.

(9) Fahd الكتب

(10) Fahd المرسومة

Un titre peut se prévaloir du frontispice et de l'explicit des deux plus anciens manuscrits, comme aussi de notes marginales anciennes. C'est le *Kitāb an-Nāmūs*.

Enfin, un seul titre est explicitement mentionné dans le corps même du texte, dans tous les manuscrits. C'est le *Kitāb al-Kamāl*.

Est-ce à dire que les deux titres restants puissent être employés équivalemment? Nous y reviendrons dans la conclusion de l'article.

B. Structure du « Kitāb al-Hudā »

1. Les deux sections du « Kitāb al-Hudā »

Sitôt parue l'édition de P. Fahed, Georg Graf y consacrait une étude pertinente, qui demeure encore de premier intérêt (1). Il reconnaissait aisément, dans l'ouvrage publié, deux sections principales: la première comprenant les treize premiers chapitres, la seconde comprenant le reste de l'ouvrage.

> « Ein Überblick über das Werk lässt zwei Hauptbestandteile erkennen, die freilich in der Ausgabe nicht in die Augen fallen:
> I. das einheitliche, in sich geschlossene Ganze eines Lehr- und Moralbuches, bei dem das Schwergewicht auf disziplinäre Regelung des christlichen Lebens gelegt ist, und
> II. eine Zusammenstellung von überlieferten Rechtsquellenschriften » (2).

Ces deux sections sont très différentes l'une de l'autre, tout en constituant chacune une unité organique. La première est un exposé du dogme et de la morale des Chrétiens, et ne contient pas d'élément canonique. La seconde est un recueil canonique, constitué de divers recueils canoniques traduits du syriaque; elle ne contient rien sur le dogme ou la morale (3).

Ayant ainsi analysé les deux sections, G. Graf ajoute:

> « Die in den Einleitungsbriefen wiederholt behauptete Verfasserschaft durch "den heiligen Vater" kann sich keineswegs auf den von mir herausgehobenen zweiten Hauptteil beziehen, da er eine Zusammenstellung verschiedenartiger und selbständiger, älterer Schriften ist, sondern lediglich auf den ersten Hauptteil. *Nur diesen*

(1) Cf. Graf, *Maronitische Nomokanon*.
(2) Graf, *Maronitische Nomokanon*, p. 214 § 4.
(3) Cf. Graf, *Maronitische Nomokanon*, p. 220 § 4.

wird wohl auch ursprünglich der Titel "Buch der Vollkommenheit" eigen gewesen sein » (1).

A son tour, A. Joubeir reprend cette même conclusion: « Seule la première section du *Kitāb al-Huda* a droit au titre de *Kitāb al-Kamāl* » (2).

Ainsi donc, bien que cela n'apparaisse nullement dans l'édition de P. Fahed, tant G. Graf que A. Joubeir distinguent nettement deux sections dans l'ouvrage, et estiment que le titre de *Kitāb al-Kamāl* ne s'applique qu'à la première section.

Il faut cependant aller plus loin dans la distinction, et pour cela, examiner d'abord la structure de cette première section, *i.e.* des treize premiers chapitres.

2. Structure de la premiere « section » de l'ouvrage

De cette première section, il faut tout d'abord exclure l'avant-propos et la préface (3). L'avant-propos est constitué par la lettre du moine Joseph (4). Et la réponse du Muṭrān David (5) constitue la préface, appelée par le même David *maqālah* (6), ou mieux encore *ṣadr al-kitāb* (7). On peut y distinguer trois petits préambules (8) et la préface proprement dite (9).

(1) Graf, *Maronitische Nomokanon*, p. 231 § 4. C'est nous qui soulignons.

(2) Joubeir I, p. 429 = Joubeir II, p. 18.

(3) Cf. Joubeir I, p. 417-419 = Joubeir II, p. 169-171.

(4) Cf. Fahd 1/3-4/7.

(5) Cf. Fahd 4/8-12/13.

(6) Cf. Fahd 12/14: Et quand j'eus terminé cet exposé, je commençai par le début du livre (texte arabe, *infra*, page 214 note 1).

(7) Cf. Fahd 57/2-3: *Innanā qad qaddamnā fī ṣadr kitābinā hāḏā, wa-bayyannā anna š-šarīʿat al-masīḥiyyah lam yuʿṭihā r-Rabb* (*subḥānahu!*) *li-talāmīdih bi-kutub maḫṭūṭah bi-l-ayādī*. Ceci renvoie très clairement au texte de la préface proprement dite (Fahd 7/2-4): *innahu kāna min al-wāǧib ʿalaynā allā naḥtāǧ ilā mā yuktab lanā bi-l-ayādī, bal takūn qulūbunā naqiyyah wa-tadbīruna mustaqīman*. Joubeir I, p. 419, note 1 (= Joubeir II, p. 171, note 2) ajoute cette précision: « On peut aussi noter que Duwayhī se sert de la même expression, en ce même sens (Vat. Syr. 396, f. 2) ».

(8) Ils correspondent, dans l'édition Fahd aux pages et lignes suivantes: (*a*) Fahd 4/9-5/4; (*b*) Fahd 5/5-6/11; (*c*) Fahd 6/12-7/2.

(9) Cf. Fahd 7/2-12/13. C'est au début de cette section que se réfère le texte mentionné en note 7 de cette page.

Cette partie est considérée par l'auteur lui-même comme n'étant pas encore l'ouvrage, à preuve ce qu'il dit immédiatement après: « Et quand j'eus terminé cet exposé, je commençai par le début du livre(...), l'inaugurant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit» (1)

Quant à la structure de l'ouvrage lui-même, le *Kitāb al-Kamāl*, elle est claire et bien menée. Malheureusement, cette construction n'apparaît pas dans l'édition actuelle. L'ouvrage comprend une introduction, quatre partie et une conclusion.

L'introduction (2) expose le but et le plan de l'ouvrage, annonçant les quatre parties à venir: la Foi, qui se rapporte à l'intelligence; la Prière, qui se rapporte à l'âme; le Jeûne, qui se rapporte au corps; et la Dîme, qui se rapporte à l'argent.

La première partie (3) traite de la Foi, et développe essentiellement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Elle correspond à l'actuel chapitre 2.

La deuxième partie (4) traite de la Prière et correspond aux chapitres 3-9.

La troisième partie (5) traite du Jeûne et correspond au chapitre 10.

La quatrième partie traite de la Dîme (6), et correspond aux chapitres 11-13a. Il semble bien que la fin de cette dernière partie manque, qui aurait contenu l'exposé sur l'aumône.

La conclusion (7) rappelle les quatre obligations mentionnées dans l'introduction et insiste sur la nécessité d'observer ces obligations. Elle constitue la seconde partie du chapitre 13.

3. Conclusion: Les deux ouvrages du « Kitāb al-Hudā »

L'introduction de l'ouvrage annonce un plan en quatre parties. Puis viennent quatre parties, qui correspondent effectivement au plan annoncé, et qui reçoivent chacune un développement convenable.

(1) Cf. Fahd 12/14-16: *Wa-lammā faraǵtu min hādihi l-maqālah, bada'tu bi-awwal al-kitāb, mustaǧīran bi-llāh (subḥānahu wa-ǧalla smuhu!) mustaršidan bihi, mutawakkilan 'alayh; wa-muftatiḥan bi-sm al-Āb wa-l-Ibn wa-r-Rūḥ al-qudus.*

(2) Cf. Fahd 12/14-20/13.

(3) Cf. Fahd 20/14-48/10.

(4) Cf. Fahd 48/10-111/8.

(5) Cf. Fahd 112/1-151/4.

(6) Cf. Fahd 152/1-159/7.

(7) Cf. Fahd 159/7-164/15.

Le tout se termine par une conclusion, qui reprend les données de l'introduction.

Il est clair que l'ouvrage est terminé. Il est évident aussi que tout ce qui pourrait venir après, à moins d'être un petit appendice annoncé et dont l'addition serait justifiée, ne peut faire partie de l'ouvrage.

Notre ouvrage s'achève donc avec le chapitre 13, à la pages 164. Les autres chapitres (ch. 14-55) [1], qui couvrent les page 165-409, *ne peuvent être une seconde section* de l'ouvrage. Ils contiennent *un autre ouvrage*. Car nous avons bel et bien à faire à deux ouvrages, au moins.

Que la tradition manuscrite nous transmette ces deux ouvrages liés ensemble ne constitue pas un argument de poids. En effet, un simple coup d'œil sur le contenu des manuscrits incomplets [2] suffit à montrer combien ils sont éclectiques, mêlant ensemble toutes sortes de textes. Quant aux trois manuscrits complets qui nous soient parvenus, les deux plus anciens [3] nous ramènent visiblement à un archétype commun, copié au village de Hadšīt, et le troisième (celui de Paris) ne nous renseigne pas sur son origine.

Conclusion

Ainsi donc, nous avons d'une part deux titres en présence (*Kitāb al-Kamāl* et *Kitāb an-Nāmūs*), et d'autre part deux ouvrage en présence.

Nous savons, par l'auteur lui-même, que le *Kitāb al-Kamāl* correspond exactement au premier ouvrage et rien qu'à cet ouvrage.

Nous constatons, par ailleurs, que le second titre s'applique parfaitement au contenu du recueil canonique.

Nous suggérons donc la terminologie suivante:

1. *Kitāb al-Kamāl* (ou: Livre de la Perfection) = ch. 1-13 de l'édition Fahd (p. 12-164, ou mieux p. 16-164).

[1] Les numéros des chapitres posent un problème, du fait que les auteurs modernes ont utilisé des systèmes différents. En gros, les manuscrits s'accordent entre eux (A et V sont identiques pour les 46 premiers chapitres). On trouvera un tableau comparatif très clair dans JOUBEIR II, p. 119-121. Nous suivons sa numérotation, qui comprend 55 chapitres.

[2] Cf. JOUBEIR II, p. 52-54.

[3] Cf. *Vatican syriaque 133* (A.D. 1402) et *Rome Angelica Oriental 64* (A.D. 1439-1440).

2. *Kitāb an-Nāmūs* (ou: Nomocanon) = ch. 14-55 de l'édition Fahd (p. 165-409).

Seul le *Kitāb al-Kamāl* semble être rédigé par le Muṭrān Dāwūd, peu après 1058-1059. Malgré ce qui est dit dans la préface de l'ouvrage (1), nous inclinerions à penser que cet ouvrage n'a pas été *traduit* du syriaque, mais *rédigé en arabe* en s'inspirant d'ouvrages écrits en syriaque et en arabe (2).

Le *Kitāb an-Nāmūs* étant une compilation de recueils canoniques, comme aussi d'autres ouvrages non canoniques, est plus difficile à étudier en ce qui concerne l'auteur. Tant qu'on ne disposera pas d'une édition *critique* de l'un et de l'autre ouvrage, il sera difficile d'affirmer avec certitude l'unité d'auteur des deux ouvrages.

Ces deux ouvrages doivent être étudiés séparément l'un de l'autre. Les conclusions valables pour l'un, ne s'appliquent pas nécessairement à l'autre.

Nous pouvons maintenant répondre à la double question de l'introduction. Le *Kitāb al-Hūdā* n'est plus. Deux autres ouvrages le remplacent: le *Kitāb al-Kamāl* qui aurait été composé par le Muṭrān David, peu après 1058-1059; et le *Kitāb an-Nāmus*, anonyme, traduit en grande partie du syriaque.

Khalil Samir S.J.

(1) Cf. FAHD 6/13-15; texte et traduction, *supra*. p. 211.

(2) Parmi les ouvrages arabes utilisés par le *Kitāb al-Kamāl*, il faut en mentionner deux tout particulièrement, utilisés l'un et l'autre dans la première partie. Ce sont, d'une part certains traités arabes d'Élie de Nisibe († 1046) sur la Trinité; d'autre part, le *Kitāb al-Ittiḥād* d'Abū l-Farağ Ibn aṭ-Ṭayyib († 1043), explicitement mentionné par l'auteur. On notera que ces deux auteurs sont nestoriens et qu'ils sont de peu antérieurs au Muṭrān Dāwūd.

Les plus anciens homéliaires géorgiens et les versions patristiques arabes

Introduction (1)

Entre le Caucase, la Mer Noire, l'Arménie et l'Azerbaïdjan, vit et lutte, depuis des siècles, la communauté chrétienne de Géorgie, aujourd'hui composée de quatre millions d'habitants. Sa langue la distingue tant du groupe sémitique que du groupe indo-européen, groupes avec lesquels elle sera en constants rapports. Soumise à toutes sortes d'influences, politiques, culturelles et religieuses, depuis les temps anciens, elle se forge difficilement une littérature propre. Profondément chrétienne, la littérature géorgienne ne sera que religieuse jusqu'au début du onzième siècle.

Au début du septième siècle, la Géorgie rompt avec l'Arménie devenue monophysite. Dès lors, l'influence byzantine ira croissant, notamment depuis la fondation du monastère d'Iviron (i.e. des Géorgiens) au Mont Athos, vers 980. D'autre part, les nombreux monastères de Palestine mettent la Géorgie en contact avec la littérature arabe chrétienne, dès le début du huitième siècle, notamment au monastère de Saint-Sabas. Quant aux littératures syriaque et arménienne, elles ont largement alimenté la Géorgie entre le cinquième et le septième siècles.

En somme, cette littérature religieuse sera ouverte à presque toutes les traditions orientales, tout en restant farouchement attachée à la foi de Chalcédoine. En conséquence, les traductions forment la

(1) Nous utiliserons les abréviations suivantes:
CSCO = coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain).
Graf, *GCAL* = Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, tomes 1 et 2, coll. *Studi e Testi*, 118 et 133 (Vatican, 1944 et 1947).
Van Esbroeck = livre cité à la note suivante.

plus grande partie de cette littérature, notamment celles des sources d'origine byzantine.

Pourtant, malgré l'intérêt qu'elle représente, c'est une des traditions orientales les moins connues en Occident. C'est pourquoi, le récent ouvrage du P. Michel van Esbroeck (1) contribue à combler cette lacune. On comprend aussi que pour affronter ce secteur il faille posséder un certain nombre d'atouts qui ne sont pas communément répandus et vaincre quelques obstacles dont celui des langues orientales n'est pas le moindre.

Orientaliste compétent, l'auteur consacre ses recherches depuis une dizaine d'années aux diverses traditions chrétiennes orientales. Sa connaissance des langues orientales, comme son appartenance à l'équipe des bollandistes, le rendaient apte à aborder ces homéliaires géorgiens et à en indiquer les parallèles ou les originaux orientaux. De plus, sa formation théologique et historique lui permet d'avancer certaines hypothèses en ces domaines qui rehaussent l'intérêt de ce travail d'érudition, lui donnant une dimension nouvelle.

Vu l'intérêt de cet ouvrage pour les études orientales chrétiennes, nous lui consacrerons quelques pages. Dans une première partie, nous présenterons l'ouvrage de M. van Esbroeck, y joignant quelques observations. Dans la seconde, nous étudierons ce que révèlent ces homéliaires des relations entre les deux traditions géorgienne et arabe.

A. Analyse de l'ouvrage

L'auteur étudie ici six homéliaires, antérieurs à l'an mil:

A = Mont Athos Iviron 11 (deuxième moitié du 10e siècle);
K = Tiflis A-144 (écrit au 10e siècle, dans le Klardjeth);
P = Tiflis A-95 (manuscrit du 10e siècle, de Parkhal);
S = Sinaï géorgien 32-57-33 (daté de 864);
T = Tiflis A-19 (manuscrit du 10e siècle, de Tbeth);
U = Tiflis A-1109 (manuscrit du 9e-10e siècle, trouvé dans le village d'Udabno).

Au total, ces six manuscrits énumèrent 457 pièces, dont 226 différentes. L'auteur fait pourtant cette remarque: « L'année liturgique

(1) Michel van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 10 (Louvain-la-Neuve, 1975), p. xxv-369 Editions Peeters, B. P. 41, B-3000 Leuven.

n'est cependant complète que dans trois recueils (A, S et U), deux autres contenant la première partie de l'année (T et P), et le dernier, la seconde (K) » (p. 1).

1. *Le chapitre premier* (p. 1-19):

Ces six manuscrits ont été désignés anciennement sous le nom de *mravalthavi*, c'est-à-dire [livre] polycéphale. L'auteur montre, dans ce chapitre, que le terme n'inclut pas, à l'origine, les collections hagiographiques. Les homélies qui se rapportent au sanctoral sont des additions postérieures.

Ce chapitre se termine (p. 17-19) par une comparaison intéressante entre le *mravalthavi* géorgien, le *Čarentir* (= florilège) arménien et le *panegyricon* byzantin.

2. *Le second chapitre* (p. 21-61):

L'auteur y décrit minutieusement cinq des six manuscrits: A d'après des photographies; K d'après un microfilm; P, T et U d'après consultation directe. Le sixième manuscrit (S) avait été amplement décrit par le Prof. Gérard Garitte en 1956 (1). Pour chaque manuscrit on trouve l'historique et la description codicologique, avec notamment l'indication des diverses notes qui y sont contenues.

3. *Le troisième chapitre* (p. 63-229):

A lui seul, ce chapitre couvre près de la moitié de l'ouvrage. C'est l'analyse détaillée des 457 pièces contenues dans les six homéliaires. Pour chaque pièce sont fournies les indications suivantes:

(a) Auteur, titre français, référence au manuscrit;
(b) Titre, *incipit* et *desinit* sont donnés en géorgien et en traduction latine; en cas de lacune, l'*incipit* et le *desinit* sont donnés comme s'il s'agissait d'une pièce nouvelle;
(c) Bibliographie (édition, études);
(d) Remarques nouvelles.

Cette dernière série d'indications (d) est la plus riche. On y trouve indiqués les parallèles aux autres textes, notamment grecs et arméniens, mais aussi syriaques, voir arabes, coptes ou slaves. On y trouve

(1) Cf. Gérard GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, *CSCO* 165 = Subsidia, 9 (Louvain, 1956) p. 72-97.

aussi une discussion des attributions, les homélies circulant aisément d'un auteur à l'autre.

Un exemple montrera l'étendue et la richesse de la documentation: le cas de S. Ce manuscrit ayant été déjà décrit et entièrement édité, l'auteur n'a pas repris les renseignements fournis ailleurs. Mais il en a apporté de nouveaux, mettant en relief les parallèles orientaux. Ces additions ne constituent pas moins de 12 pages en petits caractères (p. 121-132).

4. *Le quatrième chapitre* (p. 231-302).

Dans le but de situer historiquement les pièces de ces homéliaires l'auteur étudie ici la « nature des traductions géorgiennes ». Pour cela il divise le chapitre en quatre parties:

(*a*) Dans la *première partie* (p. 232-240), les textes géorgiens, sont comparés entre eux. Étude quantitative et qualitative de l'apparat critique, pour déterminer la « densité » des variantes d'un même texte. Partant de spécimens d'environ 150 mots, l'auteur dégage la quantité des variantes (sur deux manuscrits), puis apprécie la valeur intrinsèque de ces variantes. Par là, on peut déterminer *grosso modo* l'antiquité des textes traduits: plus un texte a de variantes et plus elles sont significatives et divergentes, plus aussi ce texte témoigne d'une longue chaîne de transmission.

(*b*) Dans la *seconde partie* (p. 240-268), ces textes sont comparés au modèle, généralement grec, mais parfois aussi arménien, voire syriaque ou arabe.

(*c*) Dans la *troisième partie* (p. 268-285), sont étudiées les mutations importantes par rapport aux modèles grecs, en vue de montrer que le géorgien suppose souvent un original grec différent de celui qui nous est transmis aujourd'hui et plus ancien que lui.

(*d*) La *quatrième partie* (p. 285-302) étudie une dizaine de textes qui ne sont pas insensibles aux questions doctrinales qui ont agité l'Orient chrétien durant le cinquième et le sixième siècles. Cela peut offrir une « base chronologique absolue, à partir de laquelle les évaluations antérieures sur les variantes sont susceptibles de prendre un sens historique » (p. 232).

Comme l'indique le sous-titre, de l'ouvrage, le but est essentiellement historique. L'auteur montre que « l'histoire de l'évolution du *mravalthavi* s'étale de manière complexe du cinquième au dixième siècle, les pièces étant régulièrement retraduites, ou réintroduites selon les besoins locaux » (p. 301).

5. *Le cinquième chapitre* (p. 303-323):

Ce chapitre étudie l'« apport des textes géorgiens sans parallèles ». Sur 457 pièces, 70 pièces n'ont pas encore trouvé de modèle, soit 15%. Le but du chapitre est de savoir « quels renseignements ces textes apportent, pour mieux saisir l'origine de l'homéliaire géorgien, dans l'espace et dans le temps » (p. 303).

Suit l'étude d'une série d'homélies sur la Nativité (p. 303-307), de neuf homélies attribuées à Mélèce d'Antioche (p. 308-312), de douze homélies attribuées à Jean de Bolnisi (auteur géorgien d'époque inconnue), dont huit pour le carême (p. 312-316), de vingt-deux « chrysostomica » pour l'année liturgique (p. 316-319) et de quinze pour les martyrs (p. 319-320), de quatre homélies d'Ephrem, de deux d'Hésychius et de deux de Sévérien de Gabala, d'un anonyme sur la Transfiguration, et enfin d'une homélie de Barsabée de Jérusalem pour la Dédicace.

Ces homélies originales nous renvoient dans leur ensemble à Jérusalem, et ne peuvent être postérieures au septième siècle. Selon l'auteur, certains apports sont même antérieurs au monophysisme et à l'influence palestinienne.

6. *Le sixième chapitre* (p. 325-349):

Ce dernier chapitre étudie le cycle liturgique du recueil. Cette étude conduit l'auteur à une double conclusion:

(*a*) Le recueil géorgien postule une tradition grecque largement disparue dans la liturgie byzantine. En effet, si le recueil nous révèle incontestablement la liturgie de Jérusalem, il nous fait aussi connaître une couche plus ancienne, originaire d'Antioche.

(*b*) Ces textes grecs originaux ont été traduits au fur et à mesure de leur arrivée en Géorgie, et se sont constitués en recueil vers la fin du septième siècle, avec quelques légères additions postérieures,

* * *

Remarques et suggestions.

Cette simple analyse de l'ouvrage en montre l'intérêt pour l'étude non seulement de la littérature géorgienne, mais aussi pour celle des littératures orientales, et plus encore de la patrologie.

A travers tout l'ouvrage, l'auteur montre une grande compétence dans les divers domaines qu'il aborde: patristique, liturgie, théologie, hagiographie et histoire; sans parler des connaissances philologiques qui sous-tendent cette étude. La méthode est rigoureuse; les renvois sont clairs et précis; la bibliographie est copieuse, tout en étant exclusivement centrée sur le sujet (p. XIII-XXV, en petits caractères).

Il y aurait eu avantage, au chapitre troisième, à faire l'analyse des homéliaires suivant l'ordre alphbétique des sigles (A, K, P, S, T, U), plutôt que suivant l'ordre A, S, U, K, T, P. En effet, l'auteur faisant sans cesse des renvois internes du type « Cf. A 18, ou K 25, etc.» (sans indication de page), il s'ensuit que le chercheur perd un certain temps à retrouver toutes ces références.

Les quatre index joints à la fin de l'ouvrage (p. 352-369) sont commodes. Cependant, ils auraient été encore plus utiles si on avait intégré, dans l'index général, les auteurs modernes (malgré la remarque de la page 351), ainsi que quelques termes tels que *arabe*, *arménien*, *copte*, *slave*, *syriaque*, etc. qui intéressent les orientalistes non géorgianisants. De plus, un index des citations de BHG, BHO, et de PG aurait rendu les plus grands services aux patrologues, leur évitant des recherches parfois longues.

Ce ne sont là que des remarques pratiques, visant à rendre encore plus utile cet instrument de travail, mais qui n'affectent pas le fond de l'étude.

Disons enfin que la présentation typographique de l'ouvrage est vraiment parfaite, malgré les difficultés inhérentes au genre. Elle fait honneur aux éditions Peeters. Ce livre a typographiquement deux grandes qualités: il est clair et agréable.

B. Littérature géorgienne et littérature arabe

Est-ce à dire que l'ouvrage ne présente pas de lacune? Ce serait bien surprenant. Un point nous a laissé quelque peu perplexe: les parallèles orientaux signalés par l'auteur. A-t-il voulu signaler *tous* les parallèles connus de lui? Dans ce cas, il y aurait beaucoup de compléments à apporter, notamment grâce à la publication de la *Clavis Patrum Graecorum* (1). Et s'il a volontairement opéré une sélection, nous avouons n'avoir pas saisi sur quelle base elle a été faite.

(1) Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, tome 2 (Brepols-Turnhout, 1974).

Ceci nous est particulièrement sensible en ce qui concerne les versions patristiques arabes.

1. *Le point de vue de M. van Esbroeck*

Certes, l'auteur n'ignore pas le problème. A côté de quelques allusions furtives (1), on trouve une étude plus substantielle, aux pages 257-260. Il y rappelle que l'autobiographie de Denys l'Aréopagite (T 29), le texte sur la fondation de l'église de Lydda (K 24), le traité éphrémien sur la séparation de l'âme et du corps (K 18), ainsi que le martyre des moines du Sinaï et de Raithou (S 50), ont tous été traduits de l'arabe.

Il exclut, par contre, la dépendance du géorgien par rapport à l'arabe, en ce qui concerne le texte éphrémien sur Elie et Michel (K 23), n'ayant eu en mains que deux manuscrits arabes: le *Paris arabe 143* (14e siècle) et le *Paris arabe 281* (A.D. 1547) (2).

Il nous semble qu'un examen plus approfondi du dossier arabe, dans son ensemble, aurait été éclairant et que, par conséquent, l'indication systématique des parallèles arabes aurait été nécessaire, précisément pour pouvoir trancher la question avec certitude et sans a priori.

2. *Dépendance du géorgien par rapport à l'arabe, en général*

Cette étude systématique est d'ailleurs justifiée par ce que l'on sait des rapports entre littérature géorgienne et littérature arabe chrétienne. On sait, en effet, que l'arabe a souvent servi de modèle aux hagiographes et auteurs spirituels géorgiens, notamment à Saint-Sabas et en Palestine.

Déjà, au début du siècle, les travaux de Nikolai Jakovlevič Marr avaient montré cette dépendance pour quelques textes, notamment pour la fondation de l'église de Lydda rapportée dans l'histoire apocryphe de Joseph d'Arimathie (3), pour l'histoire de la prise de Jéru-

(1) Cf. van Esbroeck, p. 132, 165, 243 note 28, 325.

(2) Cf. van Esbroeck, p. 165.

(3) Cf. Nikolai Jakovlevič Marr, *Iosif Arimafejskij. Skazanie o postroenii pervoj cervkvi v gorode Lidde*, dans *Teksty i razyskanija po armjano-gruzinskoj filologii*, 2 (Saint-Pétersbourg, 1900), 72 pages. A la page 20, l'auteur émet l'hypothèse d'un intermédiaire syriaque ou arabe. Augustus Stegenšek, faisant connaître cette étude dans *Oriens Christianus*, 1 (1901), p. 377-378, ne parle pas d'un intermédiaire arabe, mais suppose le texte traduit du syriaque. — La même année Adolf von Harnack traduit le texte géorgien, à partir de la version russe de N. J. Marr; cf. *Ein in georgischer Sprache überliefertes Apokryphon des Joseph von*

salem par les perses (1), et pour la première recension du Barlaam géorgien (2).

Arimathia, dans *Sitzungsberichte der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 39 (Berlin, juillet-décembre 1901), p. 920-931. Bien plus tard, ce texte est à nouveau traduit en allemand, mais cette fois directement à partir du géorgien; cf. Theodor KLUGE, *Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda*, dans *Oriens Christianus*, N. S., 4 (1915), p. 24-38. Dans l'introduction, Kluge hésite sur la langue de l'original, mais cette fois il ne mentionne même plus l'arabe. Il écrit: « Zweifelhaft bleibt nur, ob die Vorlage eine griechische, syrische oder armenische gewesen ist » (p. 24). En 1955, Ilya ABULADZE donne une édition critique de ce texte, dans le cadre de l'édition d'un gros recueil de 58 pièces qui aurait été traduit en géorgien au 9e siècle; cf. Ilya ABULADZE, *Mamat'a scavlani X da XI s.-t'a ḫelnacerebis miḫedvit'*, coll. *Jveli K'art'uli Enis Jeglebi*, 8 (Tiflis, 1955, XXII-320 pages); dans son introduction, l'éditeur relève quantité de mots empruntés au pehlevi et à l'arabe (p. XVI-XVIII). En 1973, Dom Bernard Outtier, se basant sur ces indices et sur d'autres, pense que l'ensemble du recueil (et donc notre texte sur la fondation de l'église de Lydda) a été traduit en géorgien à partir de l'arabe (voir là-dessus, *infra*, p. 228, note 3). VAN ESBROECK, p. 258, se prononce en faveur de l'original arabe. Cependant, il n'existe pas à notre connaissance de texte arabe de la légende apocryphe de Joseph d'Arimathie ou de la fondation de l'église de Lydda. Peut-être que les fonds non encore inventoriés nous feront connaître quelque manuscrit arabe de ce texte.

(1) Nikolai Jakovlevič MARR, *Antiokh Stratig. Plenenie Ierusalima Persami v 614 g. Gruzinskij tekst izledoval, izdal, perevel i arabskoe izvlečenie priložil N. J. Marr*, dans *Teksty i razyskanija po armjano-gruzinksoj filologii*, 9 (Saint-Pétersbourg, 1909, XI-82-66-66-10 pages). Au sujet de cette étude, P. Peeters écrit: « Marr crut reconnaître à des signes fort plausibles, sinon entièrement décisifs, que son texte géorgien est traduit de l'arabe »; cf. Paul PEETERS, *La prise de Jérusalem par les Perses*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 9 (Beyrouth, 1923-1924), p. 3-42; ici = p. 6; cet article a été reproduit dans Paul PEETERS, *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, coll. *Subsidia hagiographica*, 27, tome I (Bruxelles, 1951), p. 78-116; ici = p. 81. En 1960, Gérard GARITTE a donné une nouvelle édition critique du texte géorgien; cf. Gérard GARITTE, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, CSCO 202 (traduction latine = 203) (Louvain, 1960). En 1973-1974, le même auteur a édité et traduit en latin quatre recensions arabes de ce texte; cf. Gérard GARITTE, *Expugnationis Hierosolymae, A.D. 614*, CSCO 340-341 (Louvain, 1973) = recension A et B, vol. 347-348 (Louvain, 1974) = recensions C et D. Le même auteur prépare pour les *Subsidia* du *CSCO* une étude sur « les questions d'ordre littéraire et d'ordre historique que posent les textes géorgien et arabes » (*CSCO* 202, Louvain, 1960, p. III). On trouvera une abondante bibliographie sur le texte arabe dans GRAF, *GCAL*, I, p. 411-412.

(2) Cf. Nikolai Jakovlevič MARR, « *Mudrost Balavara* », *gruzinskaja*

Plus tard, le Père Paul Peeters suggèrera ou établira cette dépendance pour la Passion de saint Romain le néomartyr en 780 [1], l'autobiographie de saint Antoine Ruwaḥ en 799 [2], l'autobiographie du pseudo-Denys l'Aréopagite [3], la vie de saint Jean, « catholicos »

---

versija « Dušepolzenoj istorii o Barlaame i Ioasafe », dans *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imp. Russkago Arkheologičeskago Obščestva*, 3 (Saint-Pétersbourg, 1889), p. 223-260. L'auteur cite des passages parallèles des versions grecque et arabe. L'étude de la question a été reprise par Michel TARCHNIŠVILI, *Les deux recensions du « Barlaam » géorgien*, dans *Le Muséon*, (1958), p. 65-86. Ce dernier écrit: « Très probablement, la recension I n'a jamais pénétré en Géorgie; retouchée d'après un texte arabe vers 800, peut-être à Saint-Sabas même, elle fut envoyée au Mont Athos, comme tant d'autres textes manuscrits, pour y entrer dans la Bibliothèque gréco-géorgienne que les Pères athonites étaient en train d'y organiser d'une manière très systématique » (p. 66). Et plus loin: « Il semble que dès le début il a existé deux traditions sur l'origine de Balahvar; l'une, conservée dans les recensions géorgiennes, et l'autre dans l'arabe. C'est la figure faussée du Balahvar de la tradition arabe qui a passé dans la recension I et de celle-ci dans le texte grec » (p. 82).

(1) Paul PEETERS, *Saint Romain le néomartyr* († *1 mai* 780) *d'après un document géorgien*, dans *Analecta Bollandiana*, 30 (1911), p. 393-427. Voir notamment p. 403: « En quelle langue cette pièce a-t-elle été rédigée? Pour nous, cette question ne laisse place à aucun doute: la version géorgienne dérive d'un original arabe ».

(2) Paul PEETERS, *L'autobiographie de S. Antoine le néo-martyr*, dans *Analecta Bollandiana*, 33 (1914), p. 52-63. En 1913, Ioseb Alek'sis-dze KIPŠIDZE édita le texte géorgien, en l'accompagnant d'une traduction russe; cf. *Žitie i mučeničestvo sv. Antonija Ravakha*, dans *Khristianskij Vostok*, 2, fasc. 1 (Saint-Pétersbourg, 1913), p. 54-104. A la page 61, il fait observer « que les noms propres et quelques termes spéciaux (...) ont une couleur bien arabe; mais il ne croit pas pouvoir en conclure que le texte géorgien soit une traduction de l'arabe » (PEETERS, p. 56). Peeters se prononce contre cette opinion, et prouve la sienne. Il écrit: « Telle qu'elle existe cependant, [la relation arabe] suffit à prouver que la version géorgienne représente assez fidèlement une rédaction arabe distincte de celle que nous avons déjà fait connaître » (p. 57). Outre cette version géorgienne dépendante de l'arabe, on connaît aussi une version éthiopienne dépendante de l'arabe, publiée par P. Peeters, ainsi que diverses versions arabes. Ignace DICK, *La passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néo-martyr de Damas* († *25 déc.* 799) dans *Le Muséon*, 74 (1961), p. 109-133 a publié la plus ancienne version arabe, et a fait le point de la question dans son introduction.

(3) Cf. Paul PEETERS, *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, dans *Analecta Bollandiana*, 39 (1921), p. 277-313, voir notamment p. 283-286. Citons ici la conclusion de cette section, qui

d'Edesse (1) et la passion de saint Michel le Sabaïte (2). Dans son « testa-

---

intéresse directement notre propos: « Même avec ces moyens de preuve limités, il est dès à présent vraisemblable que *l'autobiographie du pseudo-Aréopagite a passé en géorgien par l'intermédiaire d'une version arabe.* Ce cas est loin d'être une exception, et la liste des exemples déjà connus est destinée sans doute à s'allonger encore. A Jérusalem, à la laure de Mār Sabas, dans le désert du Jourdain, au Sinaï, au mont Saint-Syméon, dans la montagne Noire, et en bien d'autres endroits où les Géorgiens étaient nombreux et avaient même leurs établissements propres, il se trouvait des polyglottes capables de traduire en géorgien un texte arabe, et qui, l'occasion s'offrant, durent mettre leurs talents à profit. Il n'en manquait pas en Géorgie même, depuis la conquête musulmane; mais rien ne permet de supposer que la version arabe de l'autobiographie ait pénétré jusque-là. Il semble plutôt que l'interprète qui en a doté la littérature géorgienne doive être cherché à Jérusalem dans la Syrie du Nord. (...). Nous avons indiqué ailleurs (*Analecta Bollandiana*, tome 29, p. 308) les raisons qui portent à croire que la version arabe a été faite directement sur le grec. De ce côté, la question n'a guère avancé. Il faut attendre que la recension arabe ait reparu à l'état complet et primitif. Jusque-là, il sera assez vain d'épiloguer sur sa provenance immédiate. Provisoirement donc, la migration de la légende dans la direction qui nous occupe est marquée par les étapes suivantes: grec, arabe, géorgien, arménien » (p. 286, c'est nous qui soulignons).

(1) Paul PEETERS, *La passion de S. Michel le Sabaïte*, dans *Analecta Bollandiana*, 48 (1930), p. 65-98. C'est la troisième partie de cette étude qui concerne la vie de Théodore d'Edesse; elle se trouve aux pages 85-91, avec un extrait en arabe (traduit en latin) tiré du parchemin de Louvain (Hierscmann 14) du 10e siècle, aujourd'hui brûlé. Sur cette *Vie de Théodore d'Edesse*, voir GRAF, *GCAL*, II, p. 25-26.

(2) Paul PEETERS, *La passion de S. Michel le Sabaïte*, dans *Analecta Bollandiana* (1930), p. 65-98. Voici ce qu'écrit l'auteur, au sujet du modèle de la version géorgienne: « De la traduction comme telle, il n'y a rien de spécial à noter pour le moment, sinon que, selon toute vraisemblance, *elle dérive d'une rédaction arabe.* Il n'en faudrait pas d'autre preuve que le nombre insolite de phrases qui commencent par l'adverbe de temps *mašin* répondant à l'arabe *ṯumma* et, comme ce dernier, employé dans un sens qui est presque celui d'une simple conjonction. Bien arabes aussi les élégances maniérées, qui restent visibles à travers la traduction. En certains passages où le ton s'élève, on reconnaît distinctement le *saǧʿ* — le *cursus* de la prose arabe — avec ses jeux de synonymes, ses antithèses rythmées, ses redondances et ses allitérations cadencées (en note: Voir, par exemple, au ch. 2, le portrait de Michel; au ch. 3, la description du cortège de ʿAbd al-Malik, etc.). D'autres indices non moins significatifs seront relevés dans la traduction » (p. 65-66; c'est nous qui soulignons la petite phrase, et translittérons l'adverbe du géorgien et de l'arabe). On trouvera une bibliographie mise à jour sur Michel le Sabaïte dans GRAF, *CGAL*, II, p. 23.

ment scientifique » (1), le P. Peeters rappellera à nouveau les liens qui unissent ces deux traditions orientales, dans un appendice sur les traductions et les traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine (2).

A son tour, le Professeur Gérard Garitte établit la dépendance du géorgien par rapport à l'arabe pour la vie de saint Étienne le Sabaïte mort en 794 (3), la Passion de saint Élien de Philadelphie (4), la vie de saint Cyriaque par Cyrille de Scythopolis (5), et le « Pré

(1) L'expression est due à l'équipe des bollandistes, dans la préface aux *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, coll. *Subsidia hagiographica*, 27 (Bruxelles, 1951), tome I, p. 5: « L'auteur n'étant plus là pour mettre au point cette réédition, nous ne pouvions que reproduire tel quel le texte original, quitte à y insérer de ci de là (...) une référence à des travaux plus récents, notamment au *Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelles, 1950), qui est comme le testament scientifique du P. Peeters et le couronnement de ses cinquante années de recherches ».

(2) Cf. Paul PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, coll. *Subsidia hagiographica*, 26 (Bruxelles, 1950), p. 209-211.

(3) Cf. Gérard GARITTE, *Le début de la vie de S. Étienne le Sabaïte retrouvée en arabe au Sinaï*, dans *Analecta Bollandiana*, 77 (1959), p. 332-369. La comparaison entre géorgien et arabe se trouve aux pages 341-344. Dans une précédente étude, l'auteur n'était « guère enclin à admettre l'existence d'un intermédiaire entre le grec et le géorgien. Aujourd'hui, nous pouvons résoudre cette question, dit-il, de façon catégorique: *le texte géorgien dérive du grec par un intermédiaire, et cet intermédiaire n'est autre que notre version arabe*. La comparaison des trois textes est absolument apodictique: là où le géorgien s'écarte du grec, c'est régulièrement pour rendre l'arabe à la lettre » (p. 341; c'est nous qui soulignons). Sur ce qui nous reste en arabe d'Étienne le Sabaïte, voir GRAF, *GCAL*, I, p. 413 (antérieur aux études de G. Garitte).

(4) Gérard GARITTE, *La Passion de S. Élien de Philadelphie* (*'Amman*), dans *Analecta Bollandiana* 79 (1961), p. 412-446. Voir notamment p. 425: « La Passion géorgienne n'est certainement pas une composition originale. Le texte primitif doit avoir été grec, mais plusieurs indices font penser que le géorgien peut avoir été traduit de l'arabe ». Et l'auteur de donner des arguments fondés sur la transcription des noms propres, et sur la syntaxe du texte.

(5) Gérard GARITTE, *La version géorgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis*, dans *Le Muséon*, 75 (1962), p. 399-440. Voir notamment les pages 402-405. Ainsi: « Dans le cas de la Vie géorgienne de S. Cyriaque, l'examen des noms propres qui y figurent indique clairement que le traducteur a travaillé non pas sur le texte grec lui-même, mais sur une version arabe » (p. 402). Plus loin: « Ainsi, les noms propres de la Vie géorgienne de S. Cyriaque présentent de nombreuses particularités qui ne peuvent s'expliquer que par un modèle arabe. L'influence de ce modèle

Spirituel » (1).

Plus récemment, Mme Rusudan Gvaramia a montré cette même dépendance pour les vies des martyrs du Sinaï et de Raithou d'Ammonius (2), et Dom Bernard Outtier l'a suggéré pour l'ensemble du recueil géorgien intitulé « *Les Enseignements des Pères* » fournissant un certain nombre d'arguments, tels que la transcription des

---

se révèle également dans les tournures et la syntaxe du texte géorgien » (p. 404). Et enfin: « Toutes les particularités du texte géorgien trahissent un modèle arabe. Il faut en conclure que la traduction géorgienne de la Vie de S. Cyriaque a été faite, non pas sur le grec même de Cyrille, mais sur une version arabe. Cette version arabe n'est pas conservée; du moins son existence ne semble-t-elle pas avoir été signalée jusqu'ici » (p. 405). G. Garitte renvoie ici en note à GRAF, *GCAL*, I, p. 407-408. Effectivement, G. Graf mentionne six vies de saints attribuées en arabe à Cyrille de Scythopolis, mais non pas celle de Saint Cyriaque. Cependant, cette vie arabe nous a été conservée; à ce sujet, Dom B. Outtier nous écrit: « Mme GVARAMIA me signale: Sinaï arabe 395 (1328-1329), fol. 126r-134r » (lettre du 12-2-1976).

(1) Gérard GARITTE, *La version géorgienne du « Pré Spirituel »*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, tome 2, coll. *Studi e Testi*, 232 (Vatican, 1964), p. 171-185. Voir notamment les pages 174-178. Ilya ABULADZE, le savant éditeur de ce texte géorgien, avait suggéré l'existence d'un intermédiaire arabe. « En réalité, affirme G. Garitte, l'examen philologique du texte géorgien permet d'être beaucoup plus catégorique et d'affirmer que le P[ré] S[pirituel] géorgien n'est autre chose que la traduction d'un modèle arabe » (p. 175).

(2) En 1935, Akaki Gabrielis-dze ŠANIDZE, publie la *Dzveli k'art'ulis k'restomat'ia lek'sikonit'urt'*, I. *K'restomat'ia* (Tiflis, 1935, XXIII-112 p. = *Caucasus polyglottus*, I). Aux pages 36-39, on trouve un extrait de cette relation d'Ammonius sur les martyrs de Raïthou. En en rendant compte dans le *Bulletin des publications hagiographiques*, dans *Analecta Bollandiana*, 53 (1935), p. 404-405, Paul PEETERS note simplement: « C'est d'un exemplaire arabe pareillement que dérive, sans hésitation possible, la relation d'Ammon sur les martyrs de Raïthou » (p. 404). Korneli KEKELIDZE en avait publié le texte géorgien en entier. Mais la première étude de fond, avec édition du texte arabe dans deux recensions anciennes, en même temps que l'édition de la version géorgienne, est due à Rusudan GVARAMIA, *Amoniosis « Sina–Rait'is cmida mamat'a mosrvis » arabul–k'art'uli versiebi* (Tiflis, 1973). Le titre arabe de l'ouvrage est: *Qiṣṣat 'an al–ābā' al–qiddīsin allaḏīn qutilū bi–Ṭūr Sīnā wa–fī Rāyah* (sic) *li–Ammūniyūs ar–rāhib*. La démonstration ne laisse place à aucun doute: elle couvre les pages 033-050 de l'introduction. Sur cette édition, voir le compte rendu de Michel VAN ESBROECK, dans *Bedi Kartlisa*, 32 (Paris, 1974), p. 299-302.

noms propres ou encore certaines variantes textuelles dans les évangiles (1).

Cette simple énuméraion, qui est probablement loin d'être exhaustive, montre cependant l'importance de l'influence de la tradition arabe chrétienne sur la littérature religieuse géorgienne.

3. Relations entre géorgien et arabe, dans nos homéliaires

On dira peut-être que si ce phénomène est vrai d'une manière générale, il n'est pas nécessairement vrai en ce qui concerne nos homéliaires.

Pourtant, l'existence dans nos homéliaires géorgiens d'une homélie attribuée à Théodore de Ḥarrān (K 50), fameux auteur arabe du 8e-9e siècles, disciple indirect de saint Jean Damascène et comme lui moine de Saint-Sabas (2), alors que cette homélie est habituellement attribuée (y compris dans la tradition arabe) à saint Éphrem, ne suggère-t-il pas un lien avec la littérature arabe chrétienne?

Or, l'examen des dix homélies éphrémiennes (3) confirme ce lien. En effet, six de ces homélies ont un parallèle arabe. Mais surtout, trois d'entre elles (4) ne sont attestées qu'en géorgien et en arabe.

De plus, si l'on considère le nombre de manuscrits arabes transmettant chacune de ces six pièces, on est impressionné: on trouve facilement quinze ou vingt témoins, et dans trois cas *plus de quarante témoins*. Enfini plusieurs de ces homélies sont attestées dans des manus-

(1) Cf. Bernard OUTTIER, *Le modèle arabe d'une collection ascétique géorgienne*, dans *Bedi Kartlisa*, 29-30 (Paris, 1972), p. 357-358; mais surtout Bernard OUTTIER, *Les enseignements des Pères, un recueil géorgien traduit de l'arabe*, dans *Bedi Kartlisa*, 31 (Paris, 1973), p. 36-47. Notons que M. van Esbroeck écrit: « L'origine arabe de ces collections a été démontrée par B. Outtier » (VAN ESBROECK, p. 258). Pour notre part, nous nous contenterons de dire « a été suggérée ». On est loin, en effet, d'une démonstration, et celle-ci devrait être établie pour chacune des pièces du recueil géorgien, puisque le recueil, comme tel, n'existe pas en arabe, mais seulement un certain nombre de pièces, disséminées dans divers manuscrits arabes. Ainsi, il ne nous semble pas établi que le texte sur la fondation de l'église de Lydda dérive d'un original arabe (cf. *supra*, p. 223 note 3).

(2) Sur Théodore Abū Qurrah, voir GRAF, *GCAL*, II, p. 7-25, où l'on trouvera une abondante bibliographie.

(3) Il s'agit des neuf homélies mentionnées dans l'index (VAN ESBROECK, p. 352) auxquelles il faut ajouter celle attribuée à Théodore de Ḥarrān.

(4) Il s'agit des homélies A 83 (sur la Croix), K 18 (sur la Mort) et K 23 (sur Élie et Michel).

crits du dixième siècle, contemporains donc des « plus anciens homéliaires géorgiens » (1).

A ces arguments, nous en ajouterons un autre. Une comparaison (non systématique, ni exhaustive) entre le *mravalthavi* d'Iviron 11 (= A) et l'homéliaire arabe de Milan analysé par Mgr Joseph-Marie Sauget (= M) (2), remontant lui aussi au dixième siècle, se révèle suggestive. Voici le résultat de ce premier sondage:

A 1 = M 2
A 5 = M 4 (3)
A 17 = M 11
A 18 = M 43
A 21 = M 44
A 25 = M 47
A 35 = M 62
A 83 = M 59

Ce que nous venons de dire a pour but de suggérer l'intérêt qu'il y aurait eu à étudier de plus près la tradition arabe chrétienne, qui nous paraît avoir été ici quelque peu négligée. Il nous semble que l'auteur n'a pas tiré tout le parti possible de ce qu'il a lui-même établi (ou rappelé) par ailleurs aux pages 257-260, signalant la dépendance de 4 des 226 homélies géorgiennes par rapport à l'arabe.

4. *Jérusalem point de rencontre du géorgien et de l'arabe.*

Cette piste de recherches nous paraît d'autant plus importante que l'auteur a montré le lien très fort existant entre ces *mravalthavi* et la tradition hiérosolymitaine (4).

Or, précisément, comme le dit le Professeur Garitte:

> Pour plusieurs des textes géorgiens d'origine grecque qui ont pu être étudiés de près, il est établi qu'ils dérivent d'un intermédiaire

(1) Pour le détail de ce paragraphe, voir notre article en préparation, intitulé *Parallèles éphrémiens arabes aux « plus anciens homéliaires géorgiens »*, à paraître bientôt.

(2) Cf. Joseph-Marie SAUGET, *L'homéliaire arcbe de la bibliothèque ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses « membra disiecta »*, dans *Analecta Bollandiana*, 88 (1970), p. 391-474. L'analyse des 71 pièces, actuellement conservées dans quatre bibliothèques différentes (et qui ne représentent que les deux-tiers du manuscrit originel, sinon moins encore), se trouve aux pages 423-465.

(3) Ces deux parallèles nous ont été indiqués par Dom B. Outtier (lettre du 12-2-1976), que nous remercions vivement.

(4) Cf. VAN ESBROECK, p. 340-342.

arabe. C'est le cas du « Pré Spirituel » et de ses appendices, de la Vie de saint Cyriaque et de l'« Instruction » d'Étienne le Sabaïte. *On notera qu'il s'agit de pièces appartenant à la littérature grecque de Palestine.* Il est probable que les recherches ultérieures permettront d'attribuer la même origine arabe à d'autres versions géorgiennes encore imparfaitement connues (1).

Et ailleurs, le même auteur note: « Il apparaît de plus en plus que *la littérature grecque de Palestine* a été souvent traduite en géorgien, non sur les originaux, mais sur des versions arabes » (2).

C'était déjà la conclusion à laquelle parvenait, il y a un quart de siècle, l'illustre prédécesseur de l'auteur, le P. Peeters:

> De l'arabe en géorgien, le passage a été de bonne heure praticable, et il est aujourd'hui assez exactement repéré. *Longtemps avant la fondation d'Iviron,* deux « pères traducteurs », nommés David et Étienne, *se fixèrent à Jérusalem,* où ils traduisirent en géorgien nombre d'ouvrages grecs et arabes. (...). Des œuvres translatées de l'arabe par David et Étienne, ou par leurs précurseurs et successeurs anonymes, plusieurs sont parvenues jusqu'à nous (...). *Toutes ces versions sont de provenance syro-palestinienne.* Il est donc prouvé que *les Géorgiens établis en Terre Sainte ont traduit de l'arabe;* il ne l'est pas qu'ils aient traduit du syriaque (3).

Conclusion

Ceci dit, nous aurions mauvaise grâce de reprocher à l'auteur de n'avoir pas entrepris une recherche qui aurait supposé des investigations fort longues, vu l'état embryonnaire de l'étude des versions patrististiques arabes. Nous n'avions d'autre but que de suggérer une piste de recherches qui nous a paru être riche, dans le prolongement même de celles entreprises par l'auteur.

On ne peut tout entreprendre à la fois; et l'étude menée par le P. Michel van Esbroeck est déjà une belle œuvre. Elle demeurera un instrument de travail précieux, tant pour les orientalistes, que pour les patrologues.

Khalil Samir S.J.

(1) Gérard Garitte, *Géorgienne* (*Littérature spirituelle*), dans *Dictionnaire de Spiritualité,* tome 6 (Paris, 1967), col. 244-256. Voir ici la colonne, 256, § 2. C'est nous qui soulignons.

(2) Gérard Garitte, *ibidem,* col. 244-245. C'est nous qui soulignons.

(3) Paul Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine,* coll. *Subsidia hagiographica,* 26 (Bruxelles, 1950), p. 210-211. C'est nous qui soulignons.

IN MEMORIAM

P. JEAN-MICHEL HANSSENS S. J.

(7. VII. 1885 - 4. I. 1976)

Né à Anvers (Belgique) le 7 juillet 1885, le P. Jean-Michel Hanssens entra dans la Compagnie de Jésus le 23 septembre 1902. Ayant montré pendant ses années de philosophie et de théologie de réelles aptitudes pour les études il fut envoyé pendant une année chez les Bollandistes où il put se rendre compte de la rigueur scientifique avec lequelle ceux-ci examinaient les documents historiques relatifs à la vie des Saints. En 1920 il fut appelé, sur l'initiative du P. Arthur Vermeersch, à l'Université Grégorienne de Rome à laquelle il resta attaché jusqu'à la fin de sa vie comme professeur de liturgie latine.

Quand le Pape Pie XI confia en 1922 l'Institut Pontifical Oriental à la Compagnie de Jésus, son nouveau recteur, le P. Michel d'Herbigny fit appel au P. Hanssens comme professeur de liturgie orientale: charge bien lourde à cause de la nouveauté et de l'ampleur de la matière. Le professeur ne pouvait pas limiter son enseignement à l'étude du seul rite byzantin pour lequel existaient sans doute assez de livres et dont la langue grecque ne lui offrait aucune difficulté particulière, mais il devait, vu le but poursuivi par l'Institut Oriental et vu la provenance des élèves, étendre son enseignement à tous les rites orientaux qui outre le byzantin comprenaient l'arménien, le syrien, le maronite, le chaldéen, le copte et l'éthiopien. Fidèle à son programme scientifique le P. Hanssens ne se contentait pas de connaître les textes liturgiques à travers des traductions, mais il voulait, autant que possible, les lire dans leurs langues originales. Il commença par l'étude de la sainte messe et ainsi parurent en 1930 et 1932 trois volumes donnant une description exacte de ces liturgies, ajoutant pour chacune d'elles la citation des premiers témoignages historiques connus et fournissant d'amples renseignements bibliographiques: travail d'ensemble qui n'avait pas encore été fait pour tous les rites orientaux comparés entr'eux: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, tt. II et III: *de Missa, appendices et indices ad tt. II et III*. Une autre œuvre de large

envergure fut celle qu'il consacra à l'étude approfondie de tous les documents relatifs à la fameuse liturgie d'Hippolyte: elle parut en 1959 dans notre collection *Orientalia Christiana Analecta* (n. 155) sous le titre: *La Liturgie d'Hyppolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines, et son caractère* (XXXII, 547 p.). Elle regarde aussi, sinon avant tout, l'Orient bien que le P. Hanssens admet la thèse selon laquelle Hyppolyte, pape romain, en soit l'auteur. En tout cas, il est indéniable que le texte de cette messe constitue le fondement de l'anaphore de rite éthiopien qui encore aujourd'hui est l'anaphore ordinaire à côté d'une vingtaine d'autres et est appelée « des Saints Apôtres ».

Parmi la centaine d'articles publiés par le P. Hanssens dans différentes revues, un bon nombre regarde les liturgies orientales.

Pour le P. Hanssens la science liturgique est en grande partie une science positive, basée sur des textes qu'on doit essayer de comprendre exactement et sur des faits qu'il faut constater et prouver à l'aide de documents historiques avant d'en découvrir le sens et la signification, et avant d'indiquer le développement et l'agencement de chacun d'eux dans l'ensemble des liturgies orientales. L'importante contribution du P. Hanssens dans ce domaine ne peut être négligée, en tous cas elle facilitera la recherche pour l'avenir. Nul doute pour ceux qui l'ont connu plus intimement combien par ses travaux il désirait servir le Seigneur en faisant mieux connaitre son Eglise en Orient comme en Occident.

A. Raes S.J.

Oostakker

BIBLIOGRAPHIE J.-M. HANSSENS S. J. (1)

LISTE D'ABRÉVIATIONS UTILISÉES:

AG	=	*Analecta Gregoriana*
CC	=	*La Civiltà Cattolica*
EL	=	*Ephemerides liturgicae*
Gr	=	*Gregorianum*
OCA	=	*Orientalia Christiana Analecta*
OCP	=	*Orientalia Christiana Periodica*
PIOS	=	Pontificium Institutum Orientalium Studiorum
PMCL	=	*Periodica de re morali, canonica, liturgica*
PUG	=	Pontificia Universitas Gregoriana
QLP	=	*Questions liturgiques et paroissiales*
ST	=	*Studi e testi*

1921

1. *La messe dialoguée, Nouvelle Revue Théologique,* 48 (1921) 292-305.

1923

2. *De quadam omissione in Ordine Baptismi adultorum, EL* 37 (1923) 260-265.
3. *De « Libri Sacerdotalis » prima editione et auctore, EL* 37 (1923) 347-353.
4. *De forma absolutionis ex Ritualibus antiquis impressis, PMCL* 12 (1923) 41-54.

1924

5. *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec, Gr* 5 (1924) 208-277 (cf. no. 8).
6. *De sacramento Paenitentiae et Liturgia, EL* 38 (1924) 74-93, 106-119, 183-207.
7. *De patria pseudo-Dionysii Areopagitae, EL* 38 (1924) 283-292.

---

(1) N.D.L.R.: Nous sommes reconnaissant au R.P. Filippo Selvaggi S.J., Secrétaire Général de la PUG, de nous avoir communiqué cette bibliographie. Nous omettons les comptes rendus, ainsi que les « *annotationes* » sur divers documents du S. Siège apparus dans *PMCL* 27 (1938) 227-229, 361, 422-438; 28 (1939) 240-241, 330-332; 31 (1942) 376-382; 33 (1944) 251-265; 77 (1948) 59-87, sauf ce qui paraitrait de quelque intérêt pour la liturgie orientale. (R. Taft S. J., Directeur des *OrChrPer.*)

1925

8. *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec, Gr* 6 (1925) 41-80 (cf. no. 5).

1927

9. *La définition de la Liturgie, Gr* 8 (1927) 204-228.
10. *De concelebratione eucharistica, PMCL* 16 (1927) 143-154, 181-210 (cf. nos. 16, 26).
11. *De ritibus paschalibus et eucharisticis in ultima cena, PMCL* 16 (1927) 238-257.
12. *Deux documents carolingiens sur le baptême, EL* 41 (1927) 69-82.
13. *Le traité sur la messe du ms. Zurich C. 102, EL* 41 (1927) 153-185.
14. *Un document « antiamalarien », EL* 41 (1927) 237-244.
15. *L'Agape et l'Eucharistie, EL* 41 (1927) 525-548 (cf. nos. 18, 21).

1928

16. *De concelebratione eucharistica*, II: *De sacramentali concelebratione extra ordinationes, PMCL* 17 (1928) 93-127 (cf. nos. 10, 26).
17. *De materia sacrificii eucharistici in ritibus orientalibus. De forma et figura panis eucharistici, EL* 42 (1928) 360-396.
18. *L'Agape et l'Eucharistie, EL* 42 (1928) 545-571 (cf. nos. 15, 21).
19. *La définition de la liturgie, QLP* 13 (1928) 331-335.

1929

20. *Nota super quadam rubrica de defectu vini, PMCL* 18 (1929) 152-157.
21. *L'Agape et l'Eucharistie, EL* 43 (1929) 177-198, 520-529 (cf. nos. 15, 18).
22. *Bibliographia liturgica.* V: *Liturgiae graeca et orientales, EL* 43 (1929) 484-486.

1930

23. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus.* Tomus II: *De Missa ritum orientalium.* Pars prima, Romae, PUG 1930, pp. XXXIX-514 (cf. no. 25).
24. *Le premier commentaire d'Amalaire sur la messe?, EL* 44 (1930) 24-46.

1932

25. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus.* Tomus III: *De missa rituum orientalium* (pars altera), pp. XII-646; Appendix ad Tomus II et III: *Indices et versiones*, pp. 120, Romae, PUG 1932 (cf. no. 23).

26. *De concelebratione eucharistica.* II: *De sacramentali concelebratione extra ordinationes, PMCL* 21 (1932) 193-219 (cf. nos. 10, 16).
27. *Un ancien catalogue d'anaphores syriennes, EL* 46 (1932) 439-447.

1933

28. *Institutiones systematico-historicae de liturgia.* I: *De universa constitutione et de praecipuis ritibus Missae romanae,* Romae 1933, pp. 133 (cf. no. 32).
29. *De instauranda in ordinibus conferendis Pontificalis Romani auctoritate, PMCL* 22 (1933) 173-186.
30. *De Flori Lugdunensis « Opusculis contra Amalarium », EL* 47 (1933) 15-31.
31. *Le texte du « Liber officialis » d'Amalaire, EL* 47 (1933) 113-125, 225-248, 313-328, 413-424, 493-505 (cf. nos. 34, 40).

1934

32. *Institutiones systematico-historicae de liturgia.* II: *Liturgia generali,* Romae 1934, pp. 128 (cf. no. 28).
33. *Estne Liturgia cultus mystericus?, PMCL* 23 (1934) 112-132, 137-160.
34. *Le texte du « Liber officialis » d'Amalaire, EL* 48 (1934) 66-79, 223-232 (cf. nos. 31, 40).
35. *Cuius est in Missa privata transferre missale?, EL* 48 (1934) 328-330.
36. *Nota in Decretum pro Armenis, EL* 48 (1934) 330.
37. *Fungiturne minister Missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus? EL* 48 (1934) 406-412.

1935

38. (Ed.) *Miscellanea Vermeersch,* 2 vols. (= *AG* 9-10) Romac, PUG 1935, pp. xxv-454; 406.
39. *De natura liturgiae ad mentem Sancti Thomae, PMCL* 24 (1935) 127-165.
40. *Le texte du « Liber Officialis » d'Amalaire, EL* 49 (1935) 413-435 (cf. nos, 31, 34).

1936

41. *Vetera et nova de Missa dialogata, PMCL* 25 (1936) 57-89.

1937

42. *Natale Sanctae Agnetis Secundo, Gr* 18 (1937) 161-218.

1938

43. *« Dummodo cadaver sit physice praesens »*, *PMCL* 27 (1938) 21-27.
44. *Addendum quoddam in textu Missalis Romani*, *PMCL* 27 (1938) 105-106.
45. *La liturgie romano-byzantine de Saint-Pierre*, *OCP* 4 (1938) 235-258 (cf. no. 49).

1939

46. *Quaesitum liturgicum: De translatione festorum S. Iosephi et Annuntiationis*, *PMCL* 28 (1939) 61-72.
47. *De missa pro eligendo Summo Pontifice*, *PMCL* 28 (1939) 135-159.
48. *Estne una cum festo S. Iosephi transferenda etiam obligatio illud feriandi?* *PMCL* 28 (1939) 159-165.
49. *La liturgie romano-byzantine de Saint-Pierre. Les témoignages*, *OCP* 5 (1939) 103-150 (cf. no. 45).

1940

50. *Consultatio de caerimoniis hebdomadae sanctae*, *PMCL* 29 (1940) 190-192.

1941

51. *De laudibus carolinis*, *PMCL* 30 (1941) 280-302 (cf. no. 53).
52. *Une formule énigmatique des anaphores éthiopiennes*, *OCP* 7 (1941) 206-232.

1942

53. *De laudibus carolinis* (altera pars), *PMCL* 31 (1942) 31-53 (cf. no. 51).

1945

54. *Le Anafore del rito bizantino*, in *Incontro ai fratelli separati di Oriente*, Roma, Unione Missionaria del clero, 1945, pp. 355-367.
55. *Cinque feste mariane dei riti orientali*, *ibid.* pp. 369-387.

1946

56. *La concélébration du catéchumène dans l'acte de son baptême. Notes de théologie liturgique*, *Gr* 27 (1946) 417-443.
57. *De cotidiana officii horarum compositione*, *PMCL* 35 (1946) 51-63.
58. *De universa liturgica Concilii Tridentini opera*. Dissertatio inauguralis anni academici 1946-47, PUG, *PMCL* 35 (1946) 209-240.

1947

59. *De liturgiae catholicae compositione*, *PMCL* 36 (1947) 24-47.

1948

60. *Amalari Episcopi opera liturgica omnia.* Tomus I: *Introductio, Opera minora*; Tomus II: *Liber officialis* (= *ST* 138-139) Città del Vaticano 1948, pp. 390; 580 (cf. no. 62).
61. *La liturgia nell'Enciclica « Mediator Dei et hominum »*, *CC* 99-I (1948) 579-594; 99-II (1948) 242-255.

1950

62. *Amalari Episcopi opera liturgica omnia.* Tomus III: *Liber de ordine antiphonarii, Eclogae de ordine romano, Appendix Tomi I et II, Indices* (= *ST* 140) Città del Vaticano 1950, pp. 485 (cf. no. 60).
63. *Une présentation luthérienne de l'Encyclique « Mediator Dei et hominum »*, *Gr* 31 (1950) 590-604.
64. *De manus extensione in ordinatione diaconali ritus romani*, *PMCL* 39 (1950) 263-271.
65. *Cristianità orientali e cattolici latini in un'opera recente*, *CC* 101-II (1950) 539-547, 646-656.

1951

66. *La première édition complète des œuvres liturgiques d'Amalaire*, *Gr* 32 (1951) 115-121.
67. *Une collection de tâbots au Musée Chrétien de la Bibliothèque Vaticane*, *OCP* 17 (1951) 435-450.
68. (Decretum Sancti Officii super « gonyklisia » in Missa ritus byzantini): *Annotationes*, *PMCL* 40 (1951) 434-436.

1952

69. *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office des Matines.* (= *AG* 57) Romae, PUG 1952, pp. 122.
70. *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales*, *OCP* 18 (1952) 297-318.
71. *La genealogia di un manuale di scienza liturgica.* Rivista della Stampa, *CC* 103-II (1952) 66-72.

1953

72. *Nature et genèse des Matines*, *Gr* 34 (1953) 434-440.

1954

73. *Un nuovo manuale di Storia della Liturgia.* Rivista della Stampa, *CC* 105-I (1954) 446-449.

1958

74. *Nocturna laus, Gr* 39 (1958) 747-756.
75. *La concelebrazione sacrificale della Messa, Divinitas* 2 (1958) 242-267.
76. *L'originalité des Exercices spirituels Ignatiens, Revue d'Ascétique et de Mystique* 34 (1958) 300-325.

1959

77. *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents – Son titulaire – Ses origines et son caractère* (= *OCA* 155) Romae, PIOS 1959, pp. XXXII-560.

1960

78. *Le cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux, Gr* 41 (1960) 30-62.
79. *Scrutins et sacramentaires. Commentaire à un ouvrage récent, Gr* 41 (1960) 692-700.
80. *Nόvvος, νovvα et Nonnus, nonna, OCP* 26 (1960) 29-41.

1961

81. *Sacramentum conversionis, Gr* 42 (1961) 113-116.
82. *La liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments, Gr* 42 (1961) 290-302.

1965

83. *La liturgie d'Hippolyte* (supra no. 77). Deuxième édition photolithographique (corrigée et augmentée) Romae, PIOS 1965, pp. XXXVIII-594.
84. *Le Mystère de la musique, Gr* 46 (1965), 355-366.
85. *Hippolyte de Rome fut-il novationiste? Essai d'une biographie, Archivum Historiae Pontificiae* 3 (1965) 7-29.

1966

86. *Note concernant le symbole de l'Ordonnance ecclésiastique latine, Recherches de Science religieuse* 54 (1966) 241-264.
87. *De concelebratione missae in ritibus orientalibus, Divinitas* 10 (1966) 482-559.
88. *L'édition critique des Canons d'Hippolyte, OCP* 32 (1966) 536-544.

1967

89. *Une pseudo-concélébration presbytérale de la messe, Recherches de Science religieuse,* 55 (1967) 393-412.

90. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, tomi tres (supra, nos. 60, 62), editio nova (anastatica) emendata.

1968-1969

91. *Un rito di concelebrazione della messa proprio della liturgia Alessandrina*, *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 13 (1968-1969) 3-34.

1970

92. *La liturgie d'Hippolyte. Documents et Etudes*, Roma, PUG 1970, pp. VIII-312.

1972

93. *Un traité copte du XIVe siècle sur l'Eucharistie*, *OCP* 28 (1972) 467-472.

1974

94. *Massimino il Visigoto*, *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 475-514.

1975

95. *Il Concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei*, a cura di E. BELLINI, *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 562-644.

RECENSIONES

Theologica

Bruno FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia, per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II* (= *Biblioteca Teologica Napoletana* 6) Napoli 1975, 357 S.

Die Kirche in der Eucharistie, Versuch einer eucharistischen Ekklesiologie im Lichte des Vaticanum II ist ein sehr lohnendes und anregendes, zeitgemäßes theologisches und ökumenisches Thema. Diese Dissertation wird eingeleitet durch eine Präsentation des Erzbischofs von Neapel, Kardinal Ursi, ein Vorwort von Fr. Max Thurian von Taizé und eine Einführung des Verfassers.

Der Inhalt wird in drei Hauptteilen dargelegt: I. Unter dem Titel « Im Hinhorchen auf die Zeichen der Zeit » wird gesammelt, was sich als Konvergenz zum Thema « Kirche und Eucharistie » in der neuen katholischen, orthodoxen, protestantischen und anglikanischen Theologie, sowie in der ökumenischen Literatur findet. II. « Zurück zu den Quellen » skizziert, was im Vaticanum II zum Thema enthalten ist an Verweisen auf die Hl. Schrift, die heiligen Väter in Ost und West, auf Theologen, vor allem Thomas von Aquin, sodann auf die westlichen und östlichen Liturgien und das kirchliche Lehramt, im Konzil von Trient und dann bei den Päpsten Leo XIII., Pius X., Pius XI. und Pius XII. III. « Der prophetische Spruch des Konzils » enthält den Kern der Untersuchung: die Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Der Reihe nach geht der Verfasser die Konzilsdekrete durch, die Konstitution über die Liturgie, dann vor allem die Konstitution über die Kirche. Er untersucht das Thema unter verschiedenen Rücksichten: Eucharistie und das Geheimnis der Kirche, Eucharistie und Volk Gottes, Eucharistie und Struktur der Kirche (Bischof, Priester, Diakon und Laie), Eucharistie und Heiligkeit, Eucharistie und Eschatologie, Eucharistie und Kirche in der Welt. An vorletzter Stelle wird ein Abschnitt « Eucharistie und Maria » eingeschaltet. Den Abschluß bilden rückblickende Wertungen und ein Ausblick, ebenso der beachtliche Versuch, den Aufriß einer « eucharistischen Ekklesiologie » zu geben, zu der die ganze Arbeit hindrängt. Schließlich wird miteinbezogen, was das nachkonziliare Lehramt zum Thema hinzufügt.

Bruno Forte hat eine ausgezeichnete Arbeit geleistet. Sein Verdienst läßt sich unter dreifacher Rücksicht würdigen:

I. Er hat mit großer Sorgfalt alles zusammengetragen, was sich zum Thema « Eucharistie und Kirche » sowohl in den Dekreten als auch in den Verhandlungen des Vaticanum II findet, und zwar jeweils im konkreten theologischen Zusammenhang, so daß im vorliegenden Werk auch zahlreiche angrenzende Probleme berührt oder dargelegt

werden, wie z. B. das der Kirchengliedschaft, der « communicatio in sacris », des Verhältnisses von Kreuzesopfer und Eucharistie.

II. In der Theologie des russisch-orthodoxen Erzpriesters N. Afanasiev steht die « eucharistische Ekklesiologie » im Gegensatz zur katholischen universalen Ekklesiologie. B. Forte versucht, mit Hilfe von Bausteinen, die im Vaticanum II enthalten sind, das Gebäude einer mit der katholischen universalen Ekklesiologie vereinbaren eucharistischen Ekklesiologie zu errichten. So hat er in diese eucharistische Ekklesiologie die altchristliche Lehre und Praxis von « Communio und Primat » (L. von Hertling) integriert. Besonders sucht er zu zeigen, wie sich die Fülle der kirchlichen Gesamtwerte in der örtlichen Eucharistiefeier verwirklicht.

III. Durch seine Synthese einer eucharistischen Ekklesiologie hat B. Forte die theologische Forschung angeregt, weiter an der Verwirklichung dieser Idee zu arbeiten, aber auch kritische Fragen zu stellen.

Die Natur der Arbeit brachte die Analyse vieler Einzeltexte, häufige Wiederholungen und Überschneidungen mit sich. Um die Übersichtlichkeit zu wahren, hat F. zahlreiche zusammenfassende Schlußfolgerungen eingestreut.

An manchen Stellen wirkt das Urteil des Verfassers über das juridische, universale, zentrale Element der katholischen Ekklesiologie, wohl von ihm selbst ungewollt, negativ (S. 42; 243; 270-277). Das mag zwei Gründe haben. Es hängt wohl zunächst damit zusammen, daß die eucharistische Ekklesiologie zuerst im Gegensatz zum römischen Jurisdiktionsprimat aufgestellt wurde und so in der Orthodoxie weithin rezipiert worden ist. Die Furcht auf dem Vaticanum II, eine eucharistische, auf der Ortskirche gegründete Ekklesiologie könne der Wahrheit des Primates schaden — F. selbst berichtet darüber (273; 319) —, war nicht unbegründet. Eine Formulierung Afanasievs war bereits im Begriff, in einen Konzilstext aufgenommen zu werden (siehe darüber: *Or.Chr.Per.* 33 (1967), 398 ff.). Der zweite Grund scheint mir darin zu liegen, daß F. die eucharistische Ekklesiologie für *die* ideale katholische Ekklesiologie hält. Er bemüht sich zwar sehr darum, die eucharistische Sicht durch die Erfordernisse der universalen Sicht zu ergänzen (288f.) und auch diese positiv zu werten (288f.), hebt aber immer wieder die Mängel einer unvollkommenen eucharistischen Ekklesiologie im Vaticanum II hervor (wie z.B. das Fehlen einer noch allseitigeren ekklesialen Gemeinschaft, das Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung des Geistwirkens) (319f.; 217). Gleichwohl muß F. am Schluß erklären, daß auch die Eucharistie im Vergleich mit dem glorreichen Endzustand zwar « Ereignis des Geistes ist, », aber « dennoch immer Institution » (304-305).

So bleiben denn manche Fragen: Gibt es überhaupt eine « in Fülle 'hic et nunc' verwirklichte Kirche » (191; 239ff.; 319)? Genau genommen gibt es so etwas auf Erden nicht. Allein schon deshalb nicht, weil Christus nicht in seiner glorreichen Menschengestalt zugegen ist, sondern unter den sakramentalen Gestalten, die er der Obhut, dem Dienst, aber auch der Vollmacht der Apostel und ihrer Nachfolger anvertraut und sich so diesen untergeordnet hat (vgl. *Or.Chr. Per.* 31 [1965] 40). Weil eine volle Aktuierung aller kirchlichen Werte hienieden unmöglich ist, hat sowohl eine « Statio Urbis » in Rom wie eine « Statio Orbis » — wie sie z.B. in diesem Jahr anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses in der Neuen Welt, in Philadelphia,

gefeiert werden soll — ihren Sinn und ihre Bedeutung (vgl. *Or.Chr.Per.* a.a.O., S. 294, Anm. 2). Eucharistie und Kirche fallen also niemals vollständig zusammen. F. spricht mehrmals vom Vorhandensein von Ekklesiologien im Vaticanum II (270; 317). Besser scheint uns seine Terminologie, wo er von verschiedenen Sichten oder Perspektiven redet; (z.B. 273f.; 288f.). Denn auf Grund der Einsetzung durch Christus haben die verschiedensten Sichten ihre Geltung. Sie alle hängen miteinander zusammen, sind aber an sich nicht identisch, wie die Rücksicht des Lehrens, des Leitens und der Heiligung. Die grundlegende Heiligung beginnt mit der Taufe. Auf ihr gründet das allgemeine Priestertum. Die Taufe ist aber auch Grundlage des besonderen Priestertums, von dem dann Weihesakrament und Eucharistie als Opfer und Sakrament abhängen (vgl. *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche, Ostkirchliche Studien,* 5 [1956] 243-284; 272ff.).

Wir sind dem Verfasser zu Dank verpflichtet wegen seiner umfassenden Arbeit wie wegen der zahlreichen Anregungen zum Studium der eucharistischen Ekklesiologie.

B. Schultze S.J.

Gabriele Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto,* vol. II, sec. VII-X, (= *Studium Biblicum Franciscanum* - Analecta, 7) Franciscan Printing Press, Jerusalem 1974, pag. 432, con 18 figg. in 17 tavv.f.t.

Il chiaro e diligente specialista nel terreno meno accessibile della Chiesa copta, prosegue in questo volume, con lo stesso accurato metodo, la sua ricerca sulla mariologia in Egitto.

Come lo stesso autore premette all'inizio, questo periodo dal VII al X secolo, qui studiato, segna un'epoca di decadenza generale nella Chiesa copta alle prese con l'invasione musulmana e con le divisioni interne. Ciò si osserva anche per quanto riguarda la mariologia. Se si eccettua la liturgia, erede di anteriori ricchezze, tutto il resto non offre elementi interessanti alla vera mariologia ma abbonda in ripetizioni di fantasie apocrife e leggendarie. Per cui il mariologo può sorvolare ques'epoca veramente povera. Senonché bisognava constatare scientificamente questa povertà e il P. Giamberardini lo ha fatto con estrema correttezza.

Il libro fa una rassegna di documentazione, omiletica e liturgica. Tutta la seconda parte è dedicata a uno studio minuzioso sul Mese Mariano (Kîakh), di cui si indaga lo sviluppo storico e si offre un'antologia di testi selezionati dal complesso Ufficio liturgico che in esso si recita in onore della Madonna.

Il tomo del Giamberardini, bellamente edito, contiene un'appendice di riproduzioni iconografiche di quell'epoca e diversi indici di indubbia utilità.

Osservo che Ciriaco al-Bahnasâ (pp. 84-85) fa la stessa confusione fra la Madonna e Maria Maddalena nell'apparizione del Cristo risorto che Efrem aveva fatto nel s. IV scrivendo il suo Commento al Diatessaron. — Quel « sabra tab » (cfr. p. 135) che si legge nella pittura dell'Annunziazione e del Natale del Signore tuttora esistente nel monasterio Al-Surîanî risalente al sec. IX, non è secondo la recensione « peshitta », come crede l'autore, ma si trovava nel Diatessaron di Taziano, come si può controllare nel Commento scritto da Efrem. (Cfr. il mio libro: *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum* Diatessaron *Tatiani*, Matriti 1967, p. 211).

Attendiamo con interesse i prossimi volumi del competente autore a cui presentiamo i migliori auguri.

I. Ortiz de Urbina S.J.

De la théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours, Editions de l'Institut Biblique et de mission orthodoxe, Bucarest 1974, pp. 528

La théologie orthodoxe roumaine est généralement peu connue de l'Occident latin. Le problème de la langue constitue certes un handicap; à cela s'ajoute le fait que les théologiens roumains, contrairement à d'autres orthodoxes, n'ont généralement pas eu le souci de publier leurs travaux en d'autres langues européennes plus accessibles.

Aussi, la publication du présent volume en langue française devrait être saluée avec satisfaction. Il nous offre, en effet, un panorama assez ample des différents secteurs de la théologie roumaine, celle de jadis et d'aujourd'hui.

Après un aperçu assez sommaire sur la théologie biblique, une large section (plus de cent pages) est consacrée à la « théologie historique »: il faut entendre sous cette rubrique l'historiographie, l'histoire de l'Eglise orthodoxe et de la Roumaine en particulier, la patristique, la byzantinologie.

Une troisième partie traite de la « théologie systématique », comprenant la théologie dogmatique, l'enseignement de la morale, la théologie fondamentale, les rapports avec les religions non chrétiennes. Une quatrième partie intitulée « théologie pratique » embrasse les questions de Droit Canon, la liturgie, la pastorale, l'homilétique et la catéchèse. Enfin, un dernier chapitre « synthèse culturelle et oecuménique » nous présente un aperçu assez maigre sur les questions des relations entre théologie, culture profane et oecuménisme dans le contexte actuel.

Le volume nous a paru assez diffus, verbeux; il aurait gâgné s'il avait été réduit des trois quarts: on pouvait nous épargner des développements sur l'Eglise orthodoxe en général et la tradition byzantine en particulier, d'où l'on a quelque peine à dégager la contribution originale de la théologie roumaine. Le plus souvent, on nous parle de traductions d'ouvrages orthodoxes en langue roumaine et il apparait bien

que c'est dans le dernier quart de ce siècle, sous la vigoureuse impulsion du Patriarche Justinien, que la théologie a marqué de son empreinte originale la théologie orthodoxe en général.

Si l'on avait multiplié les aperçus synthétiques sur chaque secteur comme celui que l'on trouve aux pages 280-284 à propos de la théologie dogmatique et mis en annexes les innombrables nomenclatures d'ouvrages spéciaux qui sont noyés dans les exposés généraux, le volume aurait gagné en clarté et en méthode, deux qualités qui sont toujours appréciées d'un public français.

Malgré les excellents rapports que le Patriarcat roumain entretient avec des représentants de l'Eglise catholique, il faut bien reconnaître que celle ci n'est pas toujours traités avec équité dans ce volume (passe encore pour la Papauté et l'Uniatisme abordées aux pages 111-114). Je sais bien que, en raison des circonstances, l'Eglise roumaine vit un peu à l'écart de l'Occident, mais tout de même, affirmer que « le christianisme occidental sacrifie à un conservatisme rigide, fermé au monde actuel » (p. 282), c'est vraiment tout ignorer de l'Eglise catholique, surtout depuis Vatican II.

A croire que les rares étudiants roumains qui ont fréquenté les institutions romaines, et sont sans doute à l'origine des informations des auteurs, n'ont regardé notre Eglise qu'à travers des lunettes noires, pour ne pas dire rouges. Rien d'étonnant donc que, en dépit des quelques travaux consacrés à l'œcuménisme en théologie dogmatique (pp. 272-280), un œcuménisme authentique qui ne peut pas se fermer à l'Eglise sœur (comme l'appellent d'autres églises orthodoxes) ne s'est pas encore enraciné dans l'Eglise roumaine.

La chose est d'autant plus regrettable que la Roumanie, par ses origines et sa culture à la fois latine et slave, pouvait jouer un rôle unique de médiation entre l'Occident latin et les Eglises d'Orient et favoriser par là une union des églises du Christ qui est la vocation propre de l'Orthodoxie inscrite au cœur même de sa liturgie.

G. Dejaifve S.J.

Aloys Grillmeier S.J., *Christ in Christian Tradition*, Vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, second revised edition, translated by John Bowden, Mowbrays, London and Oxford 1975, 599 S.

Das rühmlichst bekannte Standardwerk Grillmeiers geht zurück auf dessen langen Aufsatz im Sammelwerk Grillmeier-Bacht über das Konzil von Chalkedon, der den Titel trägt: « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon » (Band I 1951, S. 5-202). Dieser Aufsatz erschien dann, erheblich erweitert, in Buchform in englischer Sprache (1965). Die Neuauflage, die nun vorliegt, ist wesentlich bereichert, da ganze Partien neu ge-

schrieben sind. Der theologischen Entwicklung zwischen Origenes und dem Konzil von Nicäa ist ein ganz neues, eigenes Kapitel gewidmet (S. 153-218). Von den Theologen zwischen Nicäa und Ephesus wird vor allem Marcellus con Ancyra († 374) unter Hinzuziehung des inzwischen veröffentlichten neuen Quellenmaterials wesentlich eingehender behandelt als in der 1. Auflage. Die christologische Entwicklung zwischen Ephesus und Chalcedon wird erheblich genauer dargestellt. Die Bibliographie ist selbstverständlich auf den neuesten Stand gebracht.

Wir können in dieser kurzen Besprechung den Inhalt des umfangreichen Bandes unmöglich ganz darstellen und würdigen. Wir wollen uns darauf beschränken, vor allem die neu eingefügten Partien hervorzuheben und überdies zu einigen uns besonders wichtig erscheinenden Punkten Stellung zu nehmen.

Von den Resultaten seiner Untersuchung der Christologie zwischen Origenes und Nicäa sagt der V. selbst, sie seien in gewissem Grade enttäuschend, ja sogar verwirrend (S. 218). Wir finden dort voneinander gründlich verschiedene Christologien. Nun, man kann die Dinge nicht einfacher machen, als sie sind oder als sie uns bei dem immer noch unzureichenden Quellenmaterial erscheinen. Es gibt hier — so der V. — noch manche weisse Flecken auf der patristischen Landkarte. « Um 250 haben wir nur einen ersten wirren Beginn einer spekulativen Christologie » (S. 149). Von da bis zum Konzil von Nicäa beginnen sich zwei Formen der Christologie zu entwickeln, die man — als Arbeitshypothese — « Logos-Sarx » Christologie und « Logos-Anthropos » Christologie nennen kann. Diese Unterscheidung fällt aber nicht einfachhin zusammen mit der zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Christologie (S. 218). Die « antiochenische Schule » ist schwerlich eine geschlossene Einheit, da ihre Theologen sehr verschiedene Formen von Theorien über die Menschwerdung vertreten (S. 418).

Das wirre Bild der verschiedenen Christologien ist wohl — dem V. zufolge — vor allem darauf zurückzuführen, dass die Theologen, um durch rationale Reflexion tiefer in das Mysterium einzudringen, hellenistische philosophische Begriffe und Termini einführten. Aber auch die Lehrformeln der Kirche konnten dies nicht vermeiden (555/556). In der ursprünglichen Verkündigung der Kirche war das Mysterium noch einfach und unreflex dargeboten worden. Man konnte auf die Dauer aber nicht darauf verzichten aufzuweisen, dass zwischen dem christlichen Monotheismus und der Lehre von Vater, Sohn und Hl. Geist kein Widerspruch besteht, oder darüber reflex nachzudenken, wie in Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch und doch Einer ist, die Einheit und die Zweiheit sich zueinander verhalten. Die Theologen, die an diese Aufgabe herangingen, standen vor gigantischen Problemen, und es ist kein Wunder, dass sie, denen die so klaren — oder wenigstens klar erscheinenden — Formeln der Ökumenischen Konzilien noch nicht zur Verfügung standen, verschiedene Wege gingen und dass es ihnen nicht gelang, alle Klippen zu vermeiden.

Hätten die Kirchenväter und Theologen von damals nur ein wenig Verständnis füreinander gehabt und sich nicht so leichthin gegenseitig verketzert, so wäre der Kirche manche schwere Krise erspart geblieben. Man überfordert vielleicht die Menschen jener Zeit, wenn man so etwas von ihnen erwartet. Aber der Mangel an gegenseitigem Verständnis ist eben doch zum guten Teil schuld an den Krisen und Spaltungen, die durch die christologischen Streitigkeiten über die Kirche kamen.

In der Zeit zwischen Origenes und Nicäa ist vor allem Eusebius von Cäsarea (260-339) von Bedeutung, dessen Christologie, die vor und nach Nicäa die gleiche war, Gr. in der Neuauflage eingehend darstellt (S. 167-190). Eusebius sucht wie Origenes das Problem, wie im Christentum der Monotheismus hochgehalten werden kann, auf dem Wege des Subordinationismus zu lösen. Der Logos ist zwar ungeschaffen, aber eben doch nur « der Zweite », der sein Gott-Sein vom Vater, dem « ersten Gott » der « göttlichen Monade », erhalten hat (S. 171). Eusebius unterschrieb die Formeln von Nicäa nur zögernd und nicht mit vollem Herzen. Ihm zufolge geschieht die Zeugung des Sohnes durch den Vater — im Gegensatz zu Origenes — durch dessen freien Willen. Die präexistente menschliche Seele Christi, wie Origenes sie annahm, wird von ihm geleugnet. Er kann in seinem Christus, wie er ihn sieht, keine menschliche Seele brauchen. Hier haben wir die erste Spur einer « Logos-Sarx » Christologie im 4. Jahrhundert (S. 178). Gregor Thaumaturgus († 270) hatte dagegen eine menschliche Seele angenommen (S. 163). Kein Theologe seiner Zeit hat ein so klares Bekenntnis zur Trias in Gott abgelegt wie Gregor, der damals der späteren Definition von Nicäa schon recht nahekam (S. 166).

Lactantius (250-nach 317) hält dagegen nicht eine Trinität, sondern nur eine Zweiheit in Gott. Dem Hl. Geist erkennt er keine persönliche Subsistenz zu (S. 200).

Von den Theologen des 4. Jahrhunderts nach Nicäa schenkt der V. die meiste Beachtung dem Marcellus von Ancyra († 374), über den neues Quellenmaterial vorliegt (S. 274-296). Seine Christologie ist ein Beweis dafür, wie wenig Nicäa zunächst die christologische Spekulation befruchtete. Erst gegen Ende seines Lebens ist bei ihm ein Einfluss des nicänischen Glaubensbekenntnisses festzustellen (S. 275). Marcellus ist vor allem bemüht, die göttliche Einheit und Unteilbarkeit hochzuhalten. Er nimmt auch den Sohn und den Hl. Geist in die göttliche « Monade » mit hinein. Trotzdem ist der Vorwurf des Sabellianismus, den Eusebius gegen ihn erhob, nicht zu rechtfertigen. Er unterscheidet auch klar zwischen dem Hl. Geist und dem Logos, was z.B. Loofs zu Unrecht leugnete (S. 280). Marcellus will an der Verkündigung der Kirche, die von Vater, Sohn und Hl. Geist redet, festhalten, nimmt aber trotzdem in Gott nur *eine* Hypostase an. Somit gerät er in Schwierigkeit, wenn er die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist erklären will. Er vertritt eine kombinierte Sicht der Trinität: eine Gott immanente und eine der Heilsökonomie, der Schöpfung und der Erlösung. Der Logos als « Dynamis » bleibt in

Gott, als « Energeia » aber trennt er sich von Gott, vereint sich mit dem Menschen und kehrt wieder zu Gott zurück. In dieser Unterscheidung zwischen Dynamis und Energeia sieht Marcellus die Lösung des Problems, dass dem Logos Menschliches zugesprochen werden müsste. Die Energeia des Logos wird im Fleisch wirksam. Nur dem Fleisch kann Menschliches zugeschrieben werden, nicht dem Logos. Die Soteriologie des Marcellus setzt ein «Logos-Sarx» Schema voraus, während sein Antiarianismus ein « Logos-Mensch » Schema verlangt. Diese beiden Aspekte bringt er nicht zur Harmonie. Bei Marcellus ist das Ringen um die Lösung des trinitarischen und des inkarnatorischen Rätsels zu greifen. Er sieht die Probleme, findet aber noch keine befriedigende Terminologie, um das Mysterium in menschlichen Begriffen und Worten darzustellen. Marcellus fand im Osten starken Widerstand, so z.B. bei Basilius dem Grossen, und das, obwohl er zusammen mit Athanasius im Jahre 340 von einer römischen Synode rehabilitiert worden war. Die neue Untersuchung Gr.s macht dies besser als bisher verständlich. Er sieht bei Marcellus einen ersten Ansatz zu einer nicänisch christologischen Anthropologie. (S. 285).

Auch was die Christologie des Didymus von Alexandrien (313?-398) angeht, bringt Gr. bedeutende neue Einsichten (S. 361-365). Didymus ist, obwohl Alexandriner, kein Vertreter der Logos-Sarx Christologie. Er hält an der vollen Realität der Menschheit Christi fest.

Der klassische Vertreter der Logos-Mensch Christologie ist Theodor von Mopsuestia (geb. um 350, † 428), dessen Lebenszeit zum grössten Teil ins 4. Jahrhundert gehört, der aber den späteren « Nestorianismus » entscheidend beeinflusst hat. Gr. urteilt über die umstrittene Theologie Theodors, sie sei zwar unvollständig, aber nicht häretisch (S. 437).

Was Nestorius selbst betrifft, versteht Gr. seine Darstellung als einen Beitrag zu dessen Rehabilitierung (S. 447). Nestorius wollte die kirchliche Tradition hochhalten. Er bemühte sich ehrlich um eine orthodoxe Lehre von der Menschwerdung. Aber er sah schärfer als andere das Problem, wie eine substantielle Union die menschliche Natur als solche intakt lassen könnte. Es ist ihm nicht gelungen, für dieses Problem eine Lösung zu finden (S. 463). Im Grunde kann auch keine restlos befriedigende Lösung gegeben werden, weil wir hier letztlich vor dem Geheimnis stehen. — Nestorius wurde in Rom durch die Synode von August 430 zu Unrecht verurteilt. Man verzeichnete seine Lehre dort völlig (S. 472). Seine Gegner, wie vor allem Cyrill von Alexandrien, isolierten seine negativen Aussagen von den positiven und kamen so zu seiner Verurteilung. Nestorius hat noch vor seinem Tode den Tomus Leonis zu Gesicht bekommen und erkannte in ihm seine eigene Lehre wieder. Er war auf dem Weg zur chalcedonischen Lösung (S. 518). Vielleicht hätte Gr., was Nestorius betrifft, die sehr aufschlussreichen Darlegungen von Scipioni (L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974; vgl. die Rezension von W. de Vries in dieser Zeitschrift 40 (1974) 440-443) mehr berücksichtigen können.

Den Gegenspieler des Nestorius, Cyrill von Alexandrien, würdigt

der V. eingehend und kritisch. Cyrills Formel von der « einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes » ist zwar von ihm selbst richtig verstanden worden, aber sie ist in sich missverständlich und unglücklich. Cyrill musste zugeben, dass auch die menschliche Natur Christi ein « Autokineton », ein sich selbst bewegendes Prinzip, also eine Physis ist. Trotzdem will er die Berechtigung der Redeweise von zwei Naturen nicht anerkannen. Es wäre nur logisch gewesen, wenn er die vom Apollinarismus herkommende Ausdrucksweise von der μία φύσις fallengelassen hätte (S. 475). Cyrill nimmt die Unterscheidung der Naturen an, die Trennung dagegen nicht. Aber auch ihm zufolge bedeutet δύο φύσεις nicht notwendig Trennung (S. 478).

In Ephesus wurde nur der zweite Brief Cyrills an Nestorius als mit dem Credo von Nicäa übereinstimmend anerkannt. Das will nicht heissen, dass jeder Ausdruck in diesem Brief als Definition zu gelten habe. Die Redeweise von der ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν sollte jede bloss moralische und äusserliche Einigungsweise ausschliessen. Damit war die Definition von Chalcedon vorbereitet (S. 487). Über den dritten Brief Cyrills an Nestorius, der die Anathematismen enthält, wurde in Ephesus nicht abgestimmt. Hier setzte die antiochenische Kritik an. Theodoret von Cyrus übernahm diese Aufgabe. Er beschuldigte Cyrill, freilich ohne Grund, des Apollinarismus, erkannte aber selbst eine wirkliche, substantielle Union in Christus an und gab der Einheit des Subjekts und der Person in Christus klaren Ausdruck (S. 490.493).

In der Einigungsformel von 433, die nebenbei gesagt nicht ohne starken Druck vonseiten des Kaisers zustande kam, erkannte Cyrill die Rechtgläubigkeit der Formel von den zwei Naturen an und verzichtete auf die Einfügung seiner Anathematismen (S. 499/500).

Von den Ereignissen zwischen Ephesus und Chalcedon sind die Verurteilung des Eutyches durch die Synode von Konstantinopel des Jahres 448 und seine Rehabilitierung durch die Synode von Ephesus (449) die wichtigsten. Hier könnte man wünschen, dass der V. näher auf die wirkliche Lehre des Eutyches einginge. Sein Urteil über ihn ist u.E. zu negativ. Die Formel, der Leib des Herrn sei dem unsrigen nicht wesengleich, zog Eutyches während des Prozesses zurück (vgl. W. DE VRIES, *Das Konzil von Ephesus (449), eine « Räubersynode »?* in *OCP* 41 [1975] 371). Die sehr feine Unterscheidung zwischen dem « Leib eines Menschen » und einem « menschlichen Leib », die Eutyches machte und die doch wohl heissen soll, der Leib des Herrn gehöre als seinem letzten Subjekt der göttlichen Person und nicht einem Menschen (s. DE VRIES, l.c. S. 371/372), behandelt Gr. nicht. Eutyches wollte in keiner Weise einer Mischung von Menschheit und Gottheir in Christus das Wort reden. Er nahm vielmehr eine vollständige Menschennatur und einen wirklichen, aus der Jungfrau geborenen Leib an (DE VRIES, l.c. S. 373).

Der Tomus Leonis ad Flavianum kam bekanntlich in Ephesus nicht zur Verlesung, was Leo dem Dioscorus schwer verübelte. Vermutlich hat aber Dioscorus durch seine Handlungsweise tatsächlich die Autorität Roms eher geschont als geschädigt (DE VRIES, l.c.

S. 368). Gr. unterwirft den Tomus Leonis einer ziemlich harten, aber sehr berechtigten Kritik. Leo ist nicht imstande, sich in das Verständnis Cyrills von der Einheit Christi hineinzudenken. Er nimmt, im Gegensatz zu den Alexandrinern, zwei Aktionsprinzipien in Christus an. Auch die Menschennatur ist ein eigenes Aktionsprinzip. Trotzdem kommt er freilich zu einer « communicatio idiomatum » (S. 535/536). Leo hatte zwar den richtigen Person-Begriff, war aber — ebenso wenig wie seine Zeitgenossen — imstande, ihn zu definieren.

Es ist nicht zu verwundern, dass der Tomus Leonis auch in Chalcedon zunächst auf ziemlich allgemeine Ablehnung stiess. Daran ändert auch die bekannte Akklamation: « Petrus per Leonem locutus est », nichts (vgl. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon*, in *OCP* 35 (1969) 102 ff.). Gr. vertritt zwar mit Recht die Auffassung, dass die antiochenischen Theologen wie Theodoret und Andreas von Samosata auf die Definition von Chalcedon vorbereitet waren (S. 397), würdigt aber wohl nicht genug die Tatsache, dass in der Zeit zwischen Ephesus und Chalcedon die Einheits-Christologie Cyrills auch in Antiochien sehr an Boden gewonnen hatte (s. DE VRIES, *Das Konzil von Ephesus* 449, S. 394 ff. 368/369). Auch die Haltung der « orientalischen Bischöfe », d.h. der Bischöfe der bürgerlichen Diözese Oriens, in Chalcedon beweist dies. Bei der 5. Sitzung erklärten sich die Konzilsväter in ihrer überwiegenden Mehrheit für den Entwurf einer Glaubensformel, der den Tomus Leonis mit seiner Zwei-Naturen-Lehre nicht enthielt. Nur die römischen Legaten und *einige* orientalische Bischöfe waren anderer Auffassung (vgl. DE VRIES, Chalkedon S. 106). Die schliessliche Annahme der Formel Leos wurde nur durch massiven Druck vonseiten der kaiserlichen Kommissare möglich (l.c. 107).

Gr. schenkt dieser Tatsache zu wenig Beachtung und sieht die Schwäche des Konzils von Chalcedon vor allem darin, dass der metaphysische Sinn von « Person » nur « per modum intuitionis », nicht aber « per modum definitionis » verstanden wurde (S. 509). Das ist freilich auch ein schwerer Mangel, zumal da, wie gesagt, die Ein-Naturen-Lehre Cyrills damals im Osten vorherrschte. Man kann somit füglich daran zweifeln, ob — wie der V. es darstellt — die Formel des Konzils wirklich den Zeitbedürfnissen entsprach (S. 550). Sie brachte, wie bekannt, nicht die erhoffte Befriedung des Ostens, sondern die Abspaltung eines bedeutenden Teiles der östlichen Christenheit, die bis heute nachwirkt. In Rom hatte man die wahre Lage im Osten, die der Annahme einer Zwei-Naturen-Formel sehr ungünstig war, nicht erkannt.

Immerhin ist die in Chalcedon aufgrund des Lehrschreibens Leos angenommene Glaubensformel 15 Jahrhunderte lang bis auf unsere Tage für die überwiegende Mehrheit der Christen *der* klassische Ausdruck ihres Glaubens an die Menschwerdung geblieben. Aber gerade ihr Werdegang, den Gr. mit unübertroffener Gründlichkeit analysiert hat, zeigt doch wieder die Relativität auch dieser Formel. Durch menschliche Worte und Begriffe — und seien sie auch durch

ein Ökumenisches Konzil definiert — kann das unergründliche Mysterium der Menschwerdung niemals restlos und unüberbietbar ausgeschöpft werden. Auch Chalcedon ist, wie Karl Rahner treffend sagt, nicht « ein Ende », sondern « ein Anfang » (S. 556). Es bleibt uns die Aufgabe, weiter zu suchen und zu forschen, um uns an das Geheimnis heranzutasten.

Wir haben in Gr.s Werk eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die Menschwerdung des göttlichen Wortes, die Grundwahrheit des Christentums, wie wir sie für kaum ein anderes Sachgebiet besitzen. Diese Untersuchung ist mit einer solchen Gründlichkeit, Sachkenntnis und Objektivität durchgeführt, dass sie sobald nicht übertroffen werden dürfte. Ein zweiter Band, der die Zeit von 451 bis zum Tode Gregors des Grossen (604) behandelt, ist bereits nahezu abgeschlossen und ein dritter, der die Entwicklung bis zum ikonoklastischen Streit darstellen wird, ist in Vorbereitung. So dürfen wir auf ein Gesamtwerk zur Christologie in der christlichen Tradition hoffen, das in seinem Umfang und seiner Geschlossenheir seines gleichen suchen dürfte.

W. de Vries S.J.

Évangile de Pierre, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. G. Mara (= *Sources Chrétiennes* 201). Les éd. du Cerf, Paris 1973, pp. 239.

The publication in 1892 of the short fragment of the *Gospel of Peter* (hereafter referred to as the *EvP*) discovered in the winter of 1886-87 at Akhmim provoked an initial outburst of literature, which after 1893 and 1894 tapered off rapidly. The main questions treated in these early studies were the degree to which the *EvP* put us in contact with a source (or sources) on the life of Christ which would be anterior to the canonical Gospels, and whether a docetism is present in the *EvP*.

At a distance of nearly forty years from the first publication of the text of the *EvP*, Léon Vaganay put out his *L'Évangile de Pierre*, Paris: 1930, in the series *Études Bibliques*. It contained both an edition of the text and an extensive and penetrating study of it. He concluded that the *EvP* depends on the four canonical Gospels (*ibid.*, pp. 43-65), but that this dependence was of a rather indirect type in the sense that the author relied heavily of his memory (*ibid.*, pp. 80-81). There would be present only traces of a naive, non-systematic docetism resulting from an attempt to exalt the figure of the Lord in the face of the ridicule of those hostile to Christianity (*ibid.*, pp. 113 and 119). For Vaganay, the *Evp* is the "clumsy effort of a well-intentioned apologist", it is "a witness of popular Christianity" (*ibid.*, p. 122). This apologist, however, does not hesitate to make changes and introduce new matter in order to make the facts serve as proofs. When to this manner of writing his gospel-apology is added the fact that he

has put the narrative in the mouth of Simon Peter (*EvP* 60), we see him as a thorough-going falsifier (*ibid.*, pp. 123 and 124). His work has almost no historical value (*ibid.*, p. 123, and the *Preface* by M.-J. LAGRANGE, p. VIII).

Few studies on the *EvP* have appeared since Vaganay's time, and no full-scale treatment of the work until Mara published the one under review. The length of the different parts of her study give an idea of the depth with which M. investigated the *EvP*. The bibliography covers pp. 9-14. An introduction to which is appended a short notice on the text follows on pp. 15-37. Then comes the text and translation, pp. 40-67. A long verse-by-verse commentary with its conclusion occupies pp. 69-220. The indices on pp. 223-238 complete the study. M. has written perhaps two-fifths as many words as Vaganay. Neither author "pads" his text. M. has made a notable contribution to the investigation of the *EvP*.

In her introduction (pp. 24-33) Mara enters on a sharp polemic against Vaganay, and from this point on it becomes clear that he will be her principal opponent in the interpretation of the *EvP*. M. does not here ultimately aim at the merely banal demonstration that Vaganay's idea of historical truth was the fruit of the scientific climate of 1930, and not of that of 1973. Instead, the root of their contrast lies in the widely different conclusions they have drawn in the endeavor which is in fact common to both of them: that which Vaganay described as the effort "to disengage the personality" of the evangelist who wrote the *EvP* (cf. *op. cit.*, p. 42). Although Mara recognizes the merits of Vaganay's study (e.g., on pp. 19, 34, 103 and 106), the over-all evaluations the two scholars make of the evangelist and his work are irreconcilable.

Mara, who works with contemporary methods of Biblical exegesis, pictures the *EvP* not as an account which aims at making known the first and fundamental announcement of the event, but rather as a subsequent reflection in which the account is evoked in so far and in the manner in which it is necessary to relive the event in all its religious and salvific plenitude. If the story is put on the lips of Peter, this is not falsification, but dramatic fiction and a suggestion for a catechetic reelaboration (pp. 32-33). M. draws our attention to the common opinion that the Second Epistle of Peter is a pseudepigraphic work (p. 30, n. 1). The words "to relive the event in all its religious and salvific plenitude" bring M.'s view of the *EvP* close to her description of the canonical Gospels as dependent on an interpretation of the data and therefore as witnesses to the manner of rethinking and sensing the events (p. 25). In the redactional process, not only the *EvP*, but each canonical Gospel was dominated by precise theses and each evangelist affected his redaction by a selection of the material he had at hand (pp. 25-26). The intention of the author of the *EvP* — which presumably may be called his thesis — is to present the Passion, Death, Resurrection and the glory of Christ, and therefore the whole Paschal event, by concentrating it on one salvific moment which

resumes everything: the elevation, the glorification, the fact of being the Κύριος. The author of the *EvP* thus resumes the dense significance of John 3:14 and 12:34 (p. 219). M. concludes her study (p. 220) by affirming in its very last sentence that the theological thought of the author (which involves a compenetration of the different moments of the whole Paschal event) does not lead us astray from the Gospel of Jesus Christ. Even independently of a comparison with Vaganay, M. has presented the *EvP* in a very flattering light.

As for docetism, equivocal expressions stemming from apologetic intentions or messianic allusions may have given docetist or gnostic circles the opportunity to make use of the *EvP* (p. 111).

Reflection on the history of the exegesis of the *EvP* up to the present leaves the impression that none of the attempts "to disengage the personality" of its author has really arrived at a convincing conclusion. Perhaps, given the fragmentary state of the text of the *EvP*, it is impossible to do much more than form more or less plausible hypotheses about the intention and theology of the author. We are in a situation somewhat analogous to that we would be in if we possessed only the portion of John's Gospel running from 19:1 to 20:10. Since we would be lacking the crucial phrases in Jn 3:14, 12:32 and 12:34, it would be extremely difficult, if not impossible, to realize that John presents the Crucifixion as the moment of Jesus's glorification. Similarly, the perception of the theological significance of the Paschal events in the other three canonical Gospels depends to a very large degree on the material found in the other parts of these Gospels. There is no reason to believe that the *EvP* is an exception to this rule.

With respect to the relation between the *EvP* and the canonical Gospels, Mara's position (stated on pp. 100 and 214) that the author of the *EvP* follows by preference the synoptic Gospels for the account of the episodes and John's Gospel and the Apocalypse for the profound meaning, for his theology, seems to be open to question. To take one critical example indicative of theological views, the ἀνελήφθη of the scene of the Death of the Lord in *EvP* 19 bears a stronger resemblance to the ἀναλήμψεως of the reference to the Paschal events in Luke 9:51 than it does to the forms of ὑψόω in reference to the same events in John 3:14, 12:32 and 12:34. In treating *EvP* 19 M. says that John was inspired by the same thought as Luke (pp. 138-139). But were the two evangelists looking at the Paschal events from precisely the same theological angle?

On p. 94, n. 1, a reference is made to *Exegesis IV Evangelii, De narratione passionis et mortis Christi* (*Joh. 18-19*) by Ignace DE LA POTTERIE, S.J. The reader should have been advised that these are mimeographed notes made for the private use of students of the Pontificio Istituto Biblico in Rome. They have never been published for the book trade. A more easily available treatment of the matter under discussion may be found in DE LA POTTERIE's article *Jésus roi et juge d'après Jn 19,13* in *Biblica* 41 (1960) 217-247.

In her book Mara has gained for herself the great merit of having

advanced much further the investigation of the points of contact of the *EvP* with the OT and NT and with the literature of the first centuries of the Christian era. Just as Vaganay's work contains a wealth of information and insights still indispensable for the serious student of the *EvP*, so also future scholars working in this area will be obliged to take into account M.'s patient, detailed analysis of the text.

J. D. Baggarly S.J.

Le Métropolite Maxime (Christopoulos) de Sardes, *Le Patriarcat Œcuménique dans l'Eglise Orthodoxe* (= *Théologie historique* 32) Beauchesne, Paris 1975, 422 S.

Der V. will nicht bloss eine Geschichte des Patriarchats von Konstantinopel bieten, die nur den Ablauf der Ereignisse schildert; es kommt ihm vielmehr darauf an, die Geschichte *der Institution* des Ökumenischen Patriarchats darzustellen und dessen Bedeutung für die orthodoxe Gesamtkirche hervorzuheben. Er musste natürlich zunächst einmal die Patriarchats-Werdung Konstantinopels in den Gesamtzusammenhang der Entstehung der Patriarchate überhaupt hineinstellen. Eine zusammenfassende Darstellung hierüber bringt er aber erst im Schlusskapitel seines Buches. Anfangs macht er nur gelegentliche Bemerkungen über die bei der Entstehung der Patriarchate bestimmenden Faktoren: über das apostolische und das politische Prinzip, die beide dabei eine Rolle spielten. Er kritisiert sehr mit Recht die Überbetonung des apostolischen Prinzips, als ob der apostolische Ursprung eines Bischofssitzes allein seine Vorrangstellung begründet hätte. Was Alexandrien betrifft, wird der wirkliche oder angebliche apostolische Ursprung (durch Marcus) erst im 5. Jahrhundert geltend gemacht (S. 85, Anm. 74). Die von Rom aus propagierte Theorie von den drei « petrinischen Sitzen » verwirft der V. mit Recht als unbegründet (l.c.).

Wenn er also die Grenzen der Bedeutung des apostolischen Prinzips für die Entstehung der Patriarchate anerkennt, ist es eigentlich nicht recht verständlich, warum er dann doch für Konstantinopel auf die recht zweifelhafte Legende vom Apostel Andreas als des Begründers des Christentums in Byzanz zurückgreift (S. 254). Die Wichtigkeit des politischen Prinzips, d.h. des politischen Ranges der Bischofsstadt, für die Entwicklung einer Vorrangstellung ihres Bischofs, unterstreicht der V. mit vollem Recht. Die Hauptstädte waren auch die Zentren der Evangelisierung (S. 118). Wenn er freilich aus dem Canon 28 von Chalcedon, der die Vorrangstellung Konstantinopels aus der Tatsache, dass diese Stadt Sitz des Kaisers und des Senats war, folgert, der Primat Roms sei nur menschlichen Rechts (S. 269), so geht dies zu weit. In seinem Schlusskapitel kommt der V. wieder auf die bestimmenden Faktoren bei der Patriarchats-Bildung zu sprechen und hebt zunächst über Gebühr die Wichtigkeit der Apostostolizität hervor

(S. 402), kommt dann aber doch auch auf das politische Prinzip zu sprechen. Der ganze Abschnitt stützt sich nur auf orthodoxe Sekundär-Literatur, nicht auf die ersten Quellen. Katholische Veröffentlichungen zur Sache werden nicht berücksichtigt, so: H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia, Rom 1964; und: W. de Vries, Die Patriarchate des Ostens, bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung, in: I Patriarcati Orientali nel primo millennio (Or.Chr.An. 181), Rom 1968, S. 13-35.

Die Entwicklung der Institution des Ökumenischen Patriarchates wird im einzelnen gründlich dargestellt, zunächst von den Anfängen nach der Gründung der Stadt (330) bis zum 1. Konzil von Konstantinopel (381), und von da bis zum Konzil von Chalcedon (451) (S. 98-194). Es ist allerdings nicht zutreffend, wenn der V. behauptet, der Canon 28 habe Konstantinopel gleiche Rechte wie dem Bischof von Rom zuerkannt (S. 169). Später gibt er jedoch zu, dass Rom rangmässig höhersteht als Konstantinopel (S. 259). In Chalcedon wurde auch die Stellung Konstantinopels als höchste Appellationsinstanz im ganzen Ostreich grundgelegt, dazu seine Autorität über die Kirchen bei « den Barbaren » ausserhalb der Grenzen des Reiches (S. 281). Die Väter von Chalcedon dürften aber schwerlich daran gedacht haben, Konstantinopel das Recht zuzubilligen, auch im Norden Europas Bischöfe zu weihen, wie dies der V. behauptet (S. 283). Noch gewagter dürfte es sein, aus dem Begriff « der Bischof von Konstantinopel, der erste Bischof » dessen exklusives Recht über orthodoxe Gläubige in der ganzen Diaspora abzuleiten (S. 390).

Nach dem Konzil von Chalcedon, das Konstantinopel als Territorium nur die bürgerlichen Diözesen von Thrazien, Asien und Pontus zugebilligt hatte, erwarb der Bischof der Stadt langsam de facto eine alles überragende Stellung unter den östlichen Patriarchaten, und zwar nicht nur in Fragen der Lehre, sondern auch in Sachen des die Gesamtkirche betreffenden kanonischen Rechts. Sogar die klassische « sollicitudo omnium ecclesiarum » (2 Cor. 11,28), auf die sich Rom immer wieder berief, wurde auch von Konstantinopel für den ganzen Osten in Anspruch genommen. Konstantinopel intervenierte in den anderen Patriarchaten von sich aus oder dazu aufgefordert (S. 333). Es ist hier kaum zu sehen, worin sich der Primat Konstantinopels im Osten noch vom römischen Primat unterscheiden soll, obwohl der V. sonst den wesentlichen Unterschied zwischen den Primatsansprüchen Roms und dem Vorrang Konstantinopels unter den autokephalen orthodoxen Regionalkirchen hervorhebt (z.B.S. 23).

Auch Rom interveniert *grundsätzlich* nur, wenn die örtliche Autorität aus irgendeinem Grunde versagt. Hierin besteht kein Unterschied zwischen Rom und Konstantinopel. Der V. gesteht freilich zu, dass Konstantinopel im Laufe der Geschichte auch manchmal über das Ziel hinausgeschossen ist (S. 370), wie dies ja auch von Rom gilt.

Es ist klar, dass die politische Entwicklung den Aufstieg Konstantinopels zur führenden Kirche im ganzen Osten begünstigt hat. Die alten orientalischen Patriarchate waren durch die arabische In-

vasion (ab 634) geschwächt und suchten notgedrungen Anlehnung an Konstantinopel. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) wurde der Patriarch zum « Ethnarchen » oder « Millet-Baschi » aller Orthodoxen im türkischen Reich. Im 19. Jahrhundert erfolgte dann der Rückschlag durch die Bildung von Nationalkirchen auf dem Balkan, veranlasst durch die Befreiung der dortigen Völker vom Joch der Türken. Der V. verwirft diese Entwicklung als unberechtigt, weil sie sich auf das falsche, ja häretische Prinzip des « Phyletismus » stützte (S. 375.377). Heute ist der Einfluss Konstantinopels unter den orthodoxen Kirchen unleugbar zurückgegangen. Der V. bemüht sich, Fälle aufzuweisen, in denen auch im 20. Jahrhundert ein gewisser Primat Konstantinopels anerkannt wurde (S. 391 ff). Solche gibt es, aber sie sind selten.

Er vergleicht den Primat Konstantinopels mit dem Roms. Natürlich fällt der Vergleich zugunsten Konstantinopels aus. Rom wirft er absolutistische Tendenzen vor. Es mögen solche Tendenzen im Laufe der Geschichte des Papsttums aufgetreten sein; aber man kann nicht sagen, dass sie je von der Kirche als berechtigt anerkannt wurden. Den Titel « universaler Vater » hat bekanntlich Gregor der Grosse, weil mit den Rechten der Bischöfe unvereinbar, abgelehnt. Wenn diese Bezeichnung später trotzdem durchdrang, so sollte das nicht heissen, dass die päpstliche Autorität einfach an die Stelle der bischöflichen getreten sei, so dass diese nur mehr als Funktionäre des Papstes angesehen werden könnten. Der Papst ist nicht « universaler Bischof » in dem Sinne, dass er z.B. Bischof von Paris, von London oder Berlin wäre. Die bischöfliche Autorität ist auch nach katholischer Lehre göttlichen Ursprungs und nicht von der päpstlichen abgeleitet (vgl. Denz. Schönm. n. 3113 ff., Vat. II, Konstitution über die Kirche n. 20). Die Jurisdiktion des Papstes ist nicht absolut (S. 23), sondern sie muss sich an die Grenzen halten, die durch die von Christus seiner Kirche verliehene Struktur gegeben sind (vgl. W. de Vries, Grenzen des pästlichen Primats, in: Theologisches Jahrbuch 1973, Leipzig 1973, 327-354). Die päpstliche Unfehlbarkeit wird sehr oft, auch vom V., missverstanden. Der Papst kann « ex cathedra » nur die katholische Glaubenslehre verkündigen und nicht willkürlich, was ihm in den Sinn kommt (s. Vat. II, Konstitution über die Kirche n. 25). Auch der Patriarch von Konstantinopel hat autoritativ in Glaubenssachen eingegriffen (s.z.B.S. 353).

Der V. urteilt abschliessend über die Autorität Konstantinopels: Mit einem Wort: die Gültigkeit jedweder Entscheidung und der Wert jeder Gewohnheit in der orthodoxen Gesamtkirche hängen ab von der Stimme und der Ansicht des Patriarchen von Konstantinopel (S. 411). — Wenn dem so ist, was fehlt dann seiner Autorität noch, um mit der päpstlichen gleich zu sein? Für den V. ist « Autokephalie » nicht gleichbedeutend mit voller Selbständigkeit. Er erkennt den orthodoxen Einzelkirchen nur einen gewissen Grad von Selbständigkeit zu (S. 18). Man kann füglich zweifeln, ob die anderen orthodoxen Kirchen mit den Darlegungen des V. über Autokephalie einverstanden

sein werden. Er rückt die Autorität des Patriarchen von Konstantinopel doch stark an das, was er « Papismus » nennt, heran, wenn er auch betont, dass Konstantinopel keine Herrschaft über die anderen Kirchen ausüben wolle (S. 345). Nun, das sollte der Papst auch nicht tun.

Sehr anzuerkennen ist die weitherzige ökumenische Einstellung des V.. Er wird der katholischen Kirche gegenüber niemals polemisch, wenn auch manche Ansichten, die er über Rom vorträgt, kritisierbar sind. Katholischen Autoren, die er häufig zitiert, begegnet er mit grosser Hochachtung (z.B.S. 287, Anm. 224). — Es ist verständlich, wenn in der Darstellung eines so weitschichtigen Themas manche Unstimmigkeiten und auch Irrtümer unterlaufen. Über die Bezeichnung des Patriarchen von Konstantinopel als « ökumenisch » sagt der V. (S. 311), es handle sich nur um einen Ehrentitel und nicht um den Anspruch auf eine universale Autorität. An anderer Stelle schreibt er dagegen, der Patriarch von Konstantinopel habe, weil « ökumenisch», das Recht, in allen Kirchen der ganzen bewohnten Erde die dringenden kirchlichen Fragen zu prüfen (und also doch auch wohl zu entscheiden) (S. 344).

Von den Irrtümern seien nur einige wenige genannt: Auf S. 151 spricht der V. von einem durch den Patriarchen von Konstantinopel ernannten Bischof Athanasius « de Perse ». Es handelt sich um einen Bischof « de Perrhé en Euphratésienne » (so nach Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise IV,207). Es handelt sich um eine Stadt südlich von Melitene und westlich vom Euphrat, in einem Gebiet gelegen, das zum Römischen Reich gehörte. — Makarios von Antiochien wurde durch das 3. Konzil von Konstantinopel nicht wegen Monophysitismus', sondern wegen Monotheletismus' verurteilt (S. 337). Jerusalem wurde 1186 (genauer 1187) nicht von den Mameluken (S. 338), sondern von dem Ayubiden-Sultan Saladin erobert.

Trotz mancher Schwächen in der Darstellung ist das Buch des Metropoliten Maximos von Sardes ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Institution des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel.

W. de Vries S.J.

Francesco Spedalieri S.J., *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva*, Vol. II: *Studi e problemi*, Parte II: *I privilegi*, Herder, Roma 1975, pp. 220.

Con una encomiabile tenacia il ch. autore continua i suoi studi mariologici portato da un ardore che traspare dalla sua esposizione. Questo tomo contiene non pochi risultati dei suoi precedenti studi e si articola nei seguenti capitoli: Giustizia e peccato originale; l'Immacolata nel pensiero dei Padri; l'Assunzione di Maria; la Mediatrice; la Madre dei Viventi. Come si vede, il tema è molto vasto e richiede una preparazione teologica solida e aggiornata, data anche la grande fiori-

tura moderna di studi mariologici. La solidità delle idee sulla linea tradizionale non fa difetto al P. Spedalieri, come osservo nel primo capitolo sulle dibattute questioni intorno al peccato originale. L'aggiornamento invece mi sembra manchevole, poiché nelle pagine del libro non si fanno vive pubblicazioni moderne molto apprezzabili che le avrebbero arricchite. Tanto per dare un esempio, v'è un silenzio completo delle seguenti opere:

L. Cignelli, *Maria nuova Eva nella patristica greca*, Assisi 1966;
R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, Dayton-Ohio 1971/73;
J. Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970;
M. Starowieyski, *Maria-Eva in traditione antiochena, alexandrina et palestinensi, saec. V*, Roma 1972.

Penso anche che non siano stati sfruttati abbastanza i volumi dell'Accademia Mariana Internazionale che nel 1954 studiò il mistero dell'Immacolata. Tutti questi vuoti impoveriscono le ricerche del ch. autore almeno su certi aspetti modernamente approfonditi, come quello della maternità spirituale della Madonna.

Di positivo v'è però l'indagine seria del domma nei diversi aspetti e un'esposizione delle diverse sentenze che vuol essere oggettiva, dove però sarebbe stata augurabile una più gentile risposta agli autori dissenzienti. In sostanza: un libro utile il cui contenuto va completato convenientemente.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Mgr. Jean Rupp, *Message ecclésial de Solowiew, Présage et illustration de Vatican II*, Lethielleux Paris / Vie avec Dieu Bruxelles [1974/1975], pp. xviii+603.

« Kirchliche Botschaft Solovievs, Ahnung und Erläuterung des Vaticanum II » ist eines der umfangreichsten Werke über Soloviev. Aufs Ganze gesehen umfaßt es das gesamte Schaffen des bedeutenden Russen. Jahre lang (seit 1967) (S. 146) hat der Verfasser daran gearbeitet.

Das Werk ist (mit einem Vorwort von 12 Seiten) in 7 Teile gegliedert, wobei sich jeder Teil an bestimmte Schriften Solovievs anschließt, möglichst in chronologischer Reihenfolge. (Über die von R. gewählte Schreibung des Namens Soloviev S. 11-12. Es wäre einfacher gewesen, die von Soloviev selbst bevorzugte Form beizubehalten.)

In Teil I, *Ein Humanismus* (1-116), finden sich (unter Einschluß der hauptsächlichen biographischen Daten) Solovievs Ideen über die harmonische Verbindung der Weltkulturen (von Mesopotamien und Ägypten, China und Indien, der griechischen Antike, vor allem des Platonismus in seiner Hinrichtung aufs Christentum, von Judentum und Islam,

dann des lateinischen und slavischen Mittelalters). Hier sind auch die Urteile Solovievs wiedergegeben über England, Frankreich, Spanien, Italien, Österreich-Ungarn, Kroatien, Polen, Deutschland, Rußland und die Ukraine. All dies zeigt den Universalismus Solovievs. Hinzu kommen die Anschauungen Solovievs vom Menschen: Anthropologie und Evolution, Freiheit, Menschenrechte und Fortschritt, sodann die Urteile der Soloviev-Biographen oder -Interpreten, von Russen und Nichtrussen, Orthodoxen, Katholiken und dem protestantischen Soloviev-Forscher Ludolf Müller. Auch im Verlauf der Arbeit wird des öfteren zurückgegriffen auf die Soloviev-Erinnerungen des Neffen Sergij Michajlovič.

In Teil II werden nach einer allgemeinen Einleitung in Solovievs Religionsphilosophie, bzw. Fundamentaltheologie unter den Titeln *Der gottmenschliche Weg, Der Weg des Lebens, Der Weg der Bibel,* drei seiner Hauptwerke vorgestellt: *Die Vorlesungen über das Gottmenschentum, Die geistlichen Grundlagen des Lebens, Die Geschichte und Zukunft der Theokratie.* Unter den Hören der « Vorlesungen », die sehr verschieden beurteilt wurden, befanden sich L. Tolstoj, Dostoevskij, der Metropolit Makarij (Bulgakov). Anläßlich der aszetischen Schrift vergleicht R. Soloviev mit der kleinen Theresia von Lisieux. In dieser Schrift Solovievs erscheinen auch ausdrücklich Christus, der neue Adam, als Mittelpunkt des Christentums, und die Christenheit, d.h. die Kirche, wie auch der Staat.

Den Teil III hat R. *Eine Phänomenologie* benannt. Es geht um die Bemühung Solovievs, hinter den äußeren Erscheinungen der Welt- und Kirchengeschichte das tiefere Geschehen zu erfassen, und zwar unter den Stichworten « Gott-Menschheit », bzw. « Mensch-Gottheit », oder « Polarität von Morgen- und Abend-Land ». Hier erscheint das Problem des Pseudo-Dionysius, ist die Rede « von der östlichen Übertheologie zum Islam » (242 ff.), vom Urteil Solovievs über die Ambivalenz der alten Konzilien, über den Geist des Schismas, von der Hagia Sophia, Cyrill und Method und Photius im Osten, im Westen aber von « Papsttum und Papismus », von Dostoevskijs Legende vom Großinquisitor, und, wieder im Osten in moderner Zeit, von Polen, Rußland und dem Judentum.

Teil IV ist benannt *Eine Wissenschaft des Geheimnisses und Dienstes* (man achte im Französischen auf das Wortspiel *du mystère et du ministère*). Auf dem Höhepunkt der Darlegung sind in diesem Teil für Soloviev ganz charakteristische Fragen zusammengedrängt: Was sagt Soloviev über Wort, Gnade und Sakrament? Wie entwickelt er seine Sophia-Weisheits-Lehre? Hatte er mystische Erfahrungen? Wie steht er zum Geheimnis der Bosheit? zum Antichrist? Unter Dienst wird hier der kirchliche Dienst verstanden und der Primat des Petrus und seiner Nachfolger. Hinzu kommt jenes Problem, das ihn zur Annahme des Primates hingeführt hatte: lebendiges Lehramt und Dogmenentfaltung. Dieser Teil schließt ab mit einem kurzen Kapitel über die kirchliche Mariologie, die ja in engstem Zusammenhang steht mit der katholischen Lehrentwicklung.

Die beiden letzten Teile, V und VI, sind wieder durch eine Assonanz, ein Wortspiel miteinander verbunden: *Levier/levain* (Hebel/Sauerteig).

Teil V, *Ein Hebel für den Ökumenismus.* Was versteht Soloviev unter Ökumenismus? Zunächst werden die Etappen des Solovievschen Ökumenismus dargestellt (die Zeit seines Slavophilentums, « des Großen Streites », der kroatischen und Pariser Periode, der « spiritualistischen » und schließlich der « eschatologischen » Periode). Es folgen Auswertungen der Botschaft Solovievs für die auf ihn folgende Zeit. Soloviev hat versucht, in gewissem Sinne zugleich Orthodoxer, Katholik und Protestant zu sein.

Teil VI, *Ein Sauerteig für die Welt.* Ausführlich analysiert R. « Gaudium et spes », die Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt. Er nennt sie das originalste Dokument des Vaticanum II, um auf diesem Hintergrund den christlichen Sozialismus Solovievs darzustellen. Die einschlägigen Ideen Solovievs finden sich in seinen drei Reden auf Dostoevskij und in einem Brief an Jules Huret. Die soziale Entwicklung muß

nach Soloviev organisch sein und das Leben der göttlichen Dreifaltigkeit widerspiegeln. R. stellt 9 Punkte auf, in denen sich Soloviev mit dem Vaticanum II trifft:

1) Zweck der Kirche ist nicht nur die Rettung der individuellen Seelen, sondern Aufbau des Reiches Gottes in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit und der Welt. 2) Der Christ darf den Dingen dieser Welt nicht gleichgültig gegenüberstehen noch diese vom Geistlichen trennen. 3) Dadurch, daß die Kirche den Primat des Geistlichen behauptet, ist sie Schutzwehr der Autonomie, der Würde der menschlichen, heutzutage so sehr bedrohten Person. 4) Kirche und Staat sind zwar autonom, müssen aber zusammenarbeiten, um so mehr als das letzte Ziel des Menschen in einer höheren Welt liegt. 5) Der Staat ist göttlichen Ursprungs, und die Christen müssen teilnehmen an den menschlichen Gesellschaften, mitwirken an der Sozialisierung, an der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit, Gleichheit, am Eigentum, an der Freiheit. 6) Staat, Kultur, Wissenschaft und Technik helfen der Kirche, ihre Mission zu erfüllen. Demgegenüber sollte die Kirche nicht zu stark ihre Rechte und Privilegien geltend machen. 7) Mit allen Kräften soll die Kirche mitarbeiten am Werk des Friedens und der Gerechtigkeit, die internationalen Institutionen unterstützen, den übersteigerten Nationalismus bekämpfen. 8) Christliche Solidarität und ökumenische Einheit sind unerläßlich für eine wirksame Mitarbeit der Christen am zeitlichen und geistlichen Heil der Welt. 9) Die Tätigkeit der Kirche zum Nutzen der irdischen Welt trägt einen eschatologischen Charakterzug. Aus Solovievs sozialem Programm folgt nach R., daß von einem « Schiffbruch der Theokratie » im Werke Solovievs nicht die Rede sein kann. Von einem solchen Schiffbruch hat der Freund und Biograph Solovievs, Fürst Eugen Trubeckoj gesprochen.

Da im vorliegenden Werk in Auslese viele, auch lange Zitate aus Soloviev gebracht werden, wird der Leser schon dadurch tiefer in die reiche Gedankenwelt des russischen Philosophen eingeführt, was überdies in einer sehr originellen und konkreten Weise geschieht. R. zeigt, wie Soloviev nicht nur in seiner Umwelt, sondern auch in der Nachwelt der 75 seit dem Tode verflossenen Jahre gewirkt hat, was in seinen Ideen als prophetisch angesehen werden muß, was er vorausgeahnt, ja was er an innerkirchlicher Botschaft vorweggenommen hat, wie diese sich vor allem in den Dekreten des 2. Vatikanischen Konzils kristallisiert und ausspricht, in der universalen, ökumenischen weltoffenen Richtung dieser bisher größten Kirchenversammlung. Auf Schritt und Tritt macht R. seine persönlichen Bemerkungen (z.B. über seine Absicht, die Ideen Solovievs nicht in ein System zu zwängen (317), die Kenntnis Solovievs zu verbreiten (499)) und flicht autobiographische Daten und eigene Erfahrungen mit ein. So erfahren wir, daß Msgr. Rupp (seit Jahren Pro-Nuntius Apostolicus im Irak) Sohn eines Lothringers ist (419-420). Wir hören, daß er, zur Zeit, als er Bischof von Monaco an der Riviera war, im Jahre 1969 den Patriarchen Aleksij von Moskau besuchte (354) und dann vom Norden der Sowjetunion nach dem Süden zusammen mit dem orthodoxen Patriarchen Nikolaus VI. von Alexandrien reiste (462). Persönlich ist der Bericht über die erste Bekanntschaft mit Chomjakov: « Ich hatte den Mut, ohne das Buch zu schließen, alle jene wirklich unerträglichen Dinge zu ertragen, die es über Rom enthielt ». Und trotzdem muß R. urteilen: « Chomjakov ist ein Leben spendender Denker und ein

großer Freund Christi » (419-420). Die Trinitätsspekulationen Solovievs will er beiseitelassen, da sie ihn nur wenig interessieren und in ihrer Dunkelheit einen schwachen Punkt im Gedanken Solovievs darstellen. Daher haben ihn auch « Die Vorlesungen über das Gottmenschentum » beim ersten Lesen bitter enttäuscht (146; vgl. 129ff.; 167ff.). Aufschlußreich ist ein Gespräch mit Metropolit Nikodim von der russischen Patriarchatskirche. Dieser entwickelt dabei sein « einfaches » Einigungsprogramm der Orthodoxie mit Rom: Das orthodoxe christliche Volk muß für den Gedanken reif sein und nach Wiedervereinigung verlangen. Dann kann man dem Hl. Stuhl einen Einigungsvorschlag machen: wie im ersten Jahrtausend, ein Zusammenleben in derselben Kirche unter dem hohen Vorrang des Nachfolgers Petri, aber unter Wahrung einer vollständigen administrativen und kanonischen Autokephalie (481-482).

Häufig zeigt R. Berührungspunkte zwischen Solovievs Gedanken und dem anderer Denker oder Schriftsteller. (Um die Urteile des Verfassers über Solovievs Verhältnis zu ihnen beisammen zu haben, wäre am Ende des Werkes ein Namenverzeichnis der Autoren sehr nützlich gewesen.) Wichtig ist da vor allem der Name Dostoevskijs (z.B. 107; 516 ff.; 521; 527-528). R. spielt an auf die Tatsache, daß auch Soloviev auf seinen viel älteren Freund Dostoevskij eingewirkt hat (521). (Darüber handelt ausführlich W. SZYLKARSKI, *Solowjew und Dostojewskij*, Bonn 1948. Sz. sucht vor allem eine Abhängigkeit bezüglich der literarischen Gestaltung des Motivs der dreifachen Versuchung Christi (vgl. R. 165; 280 ff.) zu erweisen. Siehe *Solowjew und Dostojewskij*, *Or.Chr.Per* 15 (1949), S. 202-207.)

« Message » ist mit Begeisterung für Soloviev geschrieben, den R. durchwegs « le Maître », « den Meister » / « den Lehrer » nennt. Der Enthusiasmus hindert ihn aber keineswegs, Kritik, auch scharfe Kritik an Soloviev zu üben.

Zu den « Vorlesungen »: Ihre Dialektiv verrät den noch Jugendlichen, dem damals der Sinn für das Geheimnis, besonders das Geheimnis der Bosheit fehlte (139). Kann man Gottes Dreipersönlichkeit mit der Vernunft erkennen? (145) Darf man den charakteristischen und originellen Inhalt des Christentums « auf Christus selbst » zurückführen? Der Gedanke hat nach R. etwas Wahres an sich. Doch gibt es da noch vieles andere, wie auch die unaussprechliche Einheit vom Sohn zum Vater in der den Geist hauchenden Liebe (151-152; 167f.).

Die Lehre Solovievs über die geistlichen Grundlagen des Lebens findet R., soweit metaphysische Argumente in Frage kommen, weitgehend kantisch: « Hätte Soloviev die Scholastiker und besonders Aristoteles besser gekannt, würde er der Moral nicht einen Platz außerhalb der Vernunft anweisen » (182).

Als dunkel und bisweilen fluktuierend bezeichnet R. bei Soloviev die Lehre über die Weisheit, über die Weltseele, seine Theodizee (222).

An Solovievs Theandrismus kritisiert R. die Antithesen und Geschichtskonstruktionen: « seine wahrhaft verblüffenden/blendenden Geschichtsverkürzungen » (225-226).

Der Ton in « Rußland und die allgemeine Kirche » ist nach R. beißend. « Doch soll uns ein oberflächlicher Irenismus nicht den Zugang zu einem so wichtigen Werke verwehren » (261).

R. teilt nicht Solovievs negative Wertung der byzantinischen Gesellschaft, als ob dort eine heillose Trennung bemerkbar gewesen wäre zwischen Kirche und Staat, Heiligem und Profanem, und das Mönchtum, in die abstrakte Beschauung einer unendlichen Gottheit versenkt, die deutlichen Züge eines orientalischen, besonders hinduistischen Pantheismus angenommen habe. Auf die Frage, warum Soloviev — der doch das Optina-Kloster, auch zusammen mit Dostoevskij, aufsuchte — sich des öfteren negativ über das klösterliche Gemeinschaftsleben äußert, antwortet R. zweierlei: 1. Soloviev wollte keine Weltflucht, sondern er wollte die Welt retten (107). 2. Soloviev fühlte sich wegen der großen Frömmigkeit der Mönche durch ihr Leben angezogen, bekämpfte aber diese Neigung als Versuchung (244f.).

Insbesondere distanziert R. sich von Solovievs negativen, pessimistischen Urteilen über das abendländische Mittelalter. « Die Abneigung gegen das Mönchtum hat Soloviev daran gehindert, das Franziskanertum zu verstehen, das übrigens gar nicht mönchisch war. Die Reichen unterstützten St. Franziskus nicht, um ihre Privilegien zu verteidigen. Das ist ein Scherz. Viele von ihnen haben alles verlassen, um dem evangelischen Franz zu folgen... Wir kennen das fast vollständige Unverständnis Solovievs für das lateinische Mittelalter » (535; vgl. 539-540). Im Gegensatz zu Soloviev rühmt R. an Charles Péguy die Begeisterung für das mittelalterliche Volk (304-305).

Die Meinung Solovievs, derzufolge der eigentliche Grund der Trennung von Alt- und Neu-Rom kein theologischer war noch auch die Rivalität der Hierarchen, sondern der Bund des Papsttums mit einem weltlichen, barbarischen Kaisertum, hält R. für zu linear und simpel (294-295).

Wenn Soloviev die Hauptberufung der Slaven darin sah, für die Union der Kirchen einzutreten und eine christliche ökumenische Kultur zu schaffen, so fragt R., was von diesem Programm aktuell geblieben sei (476).

Ereignisse oder Ideologien, die Soloviev vorausgesehen hat, finden sich besonders in der dritten « Unterredung » und der in ihr enthaltenen Legende vom Antichrist: die Mongolengefahr, die bedeutende Rolle Japans und Chinas seit Soloviev, die Rolle von Partisanen während der neueren kriegerischen Verwicklungen, die Idee der « Vereinigten Staaten Europas », und nicht zuletzt die Charakteristik der Person und des Programms des Antichristen (356ff.).

Die Urteile des Verfassers sind meist nuanciert und ausgewogen, so daß der Leser sie, wenn nicht immer ganz, so doch wenigstens zum Teil annehmen kann. So meint R., die russische Liturgie sei die wunderbarste der Welt (464). So urteilt er, die Deutschen hätten übermäßig die hohe russische Kultur beeinflußt, wo doch der slavische Geist dem lateinischen näher stehe als dem germanischen. « Aber die weiten und tiefen durch den Germanismus inspirierten Sichten verdoppeln

sich bei den Russen in glänzenden Intuitionen, Ausblicken, vertraulichen Mitteilungen, zahlreich abgestuften Unterschieden » (464). Ist das russische Volk « schlechthin christliches Volk ?» (Vgl. *Russische Denker*, Wien 1950, S. 11 ff.) R. ist geneigt, die Frage zu bejahen. Zur Bekräftigung zitiert er aus Solženicyn (472ff.), den er auch sonst zu Worte kommen läßt (473ff.; 475; 498-499; 516), muß aber gleich gestehen, daß dieser Schriftsteller nicht das ganze Rußland sei.

R. bedauert mit Recht, als Folge des Ost-West-Schismas, ein Überwuchern des Lateinischen im Westen. Doch läßt sich dagegen halten, daß nun die gegenteilige Gefahr besteht, verursacht durch die praktische Abschaffung des Lateinischen in der Liturgie, durch die immer mehr sinkende Kenntnis dieser Sprache und der gesamten lateinischen Literatur und Tradition, von der Patristik über das Mittelalter zur Scholastik und Neuscholastik, durch die mit Gewalt sich Bahn brechenden Inkulturationsbestrebungen in Asien und Akrika, und nicht zuletzt dadurch, daß östliches patristisches, byzantinisches und auch modernes Erbgut immer mehr das Denken katholischer Theologen und auch einfacher Christen mitbeeinflußt, oft noch unbewußt. Man denke z.B. an die weite Verbreitung östlicher Ikonen bei Katholiken wie auch Protestanten.

R. berührt auch die delikate Frage, wieweit Rom wirkliche Rechte des christlichen Ostens, seine « Autonomie » verletzt habe (487).

In Teil IV handelt R. zu Beginn von Solovievs Sophialehre und mystischer Erfahrung, aber erst am Schluß von Solovievs Mariologie. Obschon im Werke der Akzent nicht auf der Lehre von der All-Einheit oder der Sophia ruht, sondern auf Solovievs « christlichem Sozialismus » und seinem Ökumenismus, weist er auf die inneren marianischen Zusammenhänge hin. Er fragt, ob man wirklich, wie Soloviev es tut, unterscheiden müsse zwischen wesentlicher und manifestierter Weisheit Gottes (Man beachte die Bedeutung des Begriffes der Manifestation bei Chomjakov.), und fügt hinzu: « Das zwischen Weisheit, Maria und Kirche festgestellte Verhältnis erleuchtet die ganze Ekklesiologie, selbst wenn ihre Natur nicht mit der ganzen angestrebten Genauigkeit erkannt werden kann » (339).

Ohne Zweifel bildet in Teil IV das Kapitel IV, Soloviev und mystische Erfahrung (340-343), die Voraussetzung für die zuvor behandelte Sophialehre. Mir scheint, für die weitere Soloviev-Forschung besonders beachtenswert zu sein, was R. an verschiedenen Stellen über Solovievs Mystik sagt (122; 124-125; 183; 195f.; 208; (291f.); 340ff.; 391; 494; 567, Anm. 1; 568; 573ff.; 576f.). Es sind Bausteine, die zu einem vollständigeren Bild zusammengesetzt werden könnten.

Soloviev ist davon überzeugt, daß es mystische Tatsachen gibt (122). Unter Mystik versteht er « eine unmittelbare Beziehung unseres Geistes zur transzendenten Welt » und unter Mystizismus « die Reflexion unseres Geistes über diese Beziehung » (124-125). R. zufolge scheint Soloviev authentische mystische Erfahrungen gehabt zu haben (340).

Doch welcher Natur waren solche Erfahrungen im Leben unseres

russischen Philosophen? Sie hatten den Charakter konkreter Intuitionen und bildeten die Grundlage seiner sich entfaltenden philsophisch-theologischen Spekulation, das Fundament der Sophia/Weisheits-Lehre, seiner Mariologie, der Lehre von der All-Einheit aller Dinge, seines Evolutionismus, kurz ausgedrückt, seines Universalismus oder Ökumenismus, der alle Werte der Natur und Gnadenordnung, alles Positive der verschiedenen christlichen Konfessionen einzuschließen trachtete.

Die « ewige Freundin » der Solovievschen Sophia-Gedichte und Visionen ist nicht Maria (Vgl. *La mariologie sophianique russe, Maria*, Bd. VI, Paris 1961, S. 214-239). Nach Močul'skij tragen Solovievs Sophiavisionen einen marianischen Charakter, ja, das ganze Werk des russischen Philosophen kommt her vom « Ave Maria gratia plena » (340, Anm. 2). Man wird wohl besser umgekehrt sagen müssen: Das eigentlich Marianische ist in Solovievs Visionen nicht ursprünglich, wohl aber hat sich Solovievs Mariologie zusammen mit seiner Sophiaspekulation, wegen ihrer Ähnlichkeit und Verwandtschaft, auf dem Untergrund der Visionen gebildet. Der Gegenstand der Vision scheint dabei die Gesamtschöpfung zu sein, in ihrer Schönheit, von Gottes Lichtglanz umflossen, mehr als der persönliche Gott selbst, der sich der begnadeten Seele enthüllt. (Vgl. *Das Gewissen Rußlands. Wladimir Solowjow heute, Wort und Wahrheit*, 5 [1950], S. 577-587; 578 ff.)

Den Anlaß zum ersten Sophiaerleben Solovievs gab das erste Aufflammen der Liebe des 9-jährigen Knaben zum andern Geschlecht. Aus dem Briefwechsel Solovievs (Siehe D. Strémooukhoff, *Vl. Soloviev et son œuvre messianique*, Paris 1935, S. 24.) kennen wir ein ähnliches Erlebnis des 19-Jährigen, das durch ein junges weibliches Wesen hervorgerufen wurde. Hier wie dort erscheint in einer persönlichen Erfahrung « das Ewig Weibliche », « l'Éternel Féminin », das auch in Solovievs, von Berdjaev so gerühmter Schrift « Vom Sinn der Liebe » eine bedeutende Rolle spielt. (Siehe darüber *Or.Chr.Per.* 19 [1953], S. 433-434; 32 [1966], S. 551-554.) R. geht auf diese Schrift nicht ein, mit der sich H. de Lubac beschäftigt. (*L'Éternel Féminin, étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968, S. 57-60.) Man könnte ein eigenes Kapitel schreiben über « Soloviev und die Frauen », wo hinein u.a. auch die Visionärin Anna Schmidt gehörte, die wähnte, Soloviev sei eine Wiederverkörperung des Logos, sie selbst der Sophia. In Hinsicht auf Soloviev stellt R. fest, daß auch heute « die Theologie des Weiblichen » im christlichen Gedanken und insbesondere in der Ekklesiologie noch nicht den gebührenden Platz einnimmt (339). So ist auch bei R. das Kapitel über die ekklesiale Mariologie (409-410) recht kurz ausgefallen, obschon Maria von R. noch öfter erwähnt wird (219; 225; 322; 334; 336ff.).

Während de Lubac Soloviev und Teilhard in ihrer Intuition des Ewig-Weiblichen vergleicht und Truhlar (K. V. Truhlar, *Teilhard und Solowjew, Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg-München 1966.) Ähnlichkeiten in ihrem geistlichen Erlebnis aufweist, kommt R. in seinem Werk immer wieder auf einen anderen Parallelismus zu spre-

chen, mit dem sich seltsamerweise bisher niemand systematisch beschäftigt hat: auf den in manchen Punkten ähnlichen Evolutionismus beider Denker. Weil auch hier das von R. Gesagte der weiteren Forschung dienen kann, stelle ich die in Frage kommenden Stellen zusammen. (Teilhard: XIIf. [Bereits Hans-Urs von Balthasar hat diesen Parallelismus bemerkt.]; 5; 156; 158f.; 167; 510. Evolution: 91f.; 113f.; 158ff.; 169; 184 [über den « Zufall » bei M. J. Monod]; 537-538.) Einigemale spielt R. an auf das Problem der « Hominisation ». Er meint, wenigstens in Solovievs Schrift « Die philosophischen Prinzipien des integralen Wissens » könnte seine Sicht der Evolution von einem Scholastiker angenommen werden (159). Gegen Ende seines Buches stellt er fest, daß Soloviev später das Fließende, Schwankende seiner « Vorlesungen » überwunden habe, und fügt hinzu: « Es ist wunderbar zu sehen, wie die Solovievschen Ansichten über die sehr lange Evolution der Menschheit, als Folge des Falles und als eine Wiederbelebung des Urchaos, zusammenstimmen mit dem gegenwärtigen Gedanken der Kirche, der losgelöst ist von buchstäblichen und konkordistischen Auslegungen der Bibel » (537-538). In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf eine Kritik des Solovievschen Evolutionismus, die sich im von R. mehrfach benutzten Artikel findet. (*Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs, Or.Chr.Per.* 24 [1958] S. 17-82; 43-54.)

Zahlreich im vorliegenden Werk sind schließlich die anregenden Urteile und Bemerkungen über den heutigen Ökumenismus. Unterstreichen möchte ich das von Soloviev begonnene Bemühen, den Protestantismus miteinzubeziehen. R. bringt ein eigenes Kapitel: « Die Solovievsche Botschaft und die Versöhnung mit den Protestanten » (490-492; vgl. 249-250; 291). R. ist überzeugt, daß die heutigen ökumenischen Gespräche « im Dreieck » geführt werden müssen, zwischen Orthodoxen, Katholiken und Protestanten.

Msgr. Rupp zeigt in seiner umfangreichen Untersuchung, daß Soloviev zwar kein « russischer Newman » war (Siehe darüber *Settantacinque anni dopo Vladimiro Soloviev, Unitas*, 30 [1975], S. 165-178; 171 ff.) — wie der Titel des bekannten Buches von M. d'Herbigny, auf das R. sehr häufig verweist, glauben macht —, er erweist auch, daß mit dem Verzicht auf den Traum der Theokratie nicht das Werk Solovievs steht und fällt — R. hat, wie er selbst eingesteht « ein wenig dramatisiert » (565), wenn er den von E. Trubeckoj geprägten Ausdruck vom « Schiffbruch der Theokratie » (562ff.) auswertet (Vgl. *Russische Denker*, Wien 1950, S. 279-280, das Urteil von S. Trubeckoj.) —, vor allem aber wird deutlich, daß Solovievs « ekklesiäle Botschaft », wie sie von Msgr. Rupp dargelegt und ausgelegt wird, als Botschaft für die Kirche und von der Kirche her, mehr denn je aktuell ist.

B. Schultze S.J.

Patristica

COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, Tome III: Livres VI-XII, Index, Introduction, Texte critique, Illustration, Traduction et notes, par Wanda WOLSKA-CONUS (= *Sources Chrétiennes*, 197), Les Éditions du Cerf, Paris 1973, 487 S.

Den ersten und zweiten Band der « Christlichen Topographie » des Cosmas Indicopleustes haben wir bereits in dieser Zeitschrift 35 (1969) 536-537, bzw. 38 (1972) 317-318 besprochen. Nun liegt der dritte Teil des Werkes vor, das uns einen höchst interessanten Einblick in die geistige Auseinandersetzung zwischen der traditionellen christlichen Kosmographie und der heidnischen erlaubt, der zum grossen Leidwesen des Cosmas auch « falsche Christen » anhingen. Die Vorstellung, dass das Universum aus einem in zwei Räume zerfallenden ungeheuren Würfel besteht, ist für ihn mit der Hl. Schrift und der Tradition der Väter notwendig gegeben. Die Ansicht von der Welt als Kugel ist dagegen völlig unchristlich.

Das Werk des Cosmas ist eigentlich mit dem 5. Buch schon abgeschlossen. Die restlichen Bücher 6-12 sind nur ein Anhang, der die in den vorhergehenden Büchern vorgebrachten Beweise für die Würfelgestalt des Universums noch weiter ergänzt und sie gegen die Einwände der Gegner zu verteidigen sucht.

Die sieben Bücher des Anhangs handeln: Buch 6 über die Grösse der Sonne, 7 über die Unzerstörbarkeit der Himmel, 8 über das Hohe Lied, 9 über den Lauf der Gestirne, 10 über Vätertexte zur Sache, 11 über Tiere und Bäume Indiens sowie über die Insel Ceylon, 12 über Zeugnisse aus weltlichen Autoren.

Herausgabe des Textes und Übersetzung ins Französische sind mit gleicher Sorgfalt gearbeitet wie bei den ersten beiden Bänden. Am Schluss des 3. Bandes bringt die Herausgeberin einen ausserordentlich aufschlussreichen « Index Synoptique des Matières » (S. 395-416) der in den Ausführungen des Cosmas zunächst einmal *die* Angaben hervorhebt, die sich zu dessen wissenschaftlichem und religiösem Milieu ergeben. Über das eigentliche Thema: die christliche Topographie, hinaus enthält das Werk des Cosmas auch viele verstreute Angaben über dessen philosophische und theologische Ideen. Die Herausgeberin fasst sie in ihrem Index systematisch unter genauer Zitation der Fundstellen zusammen. Hier sind vor allem wichtig: die Anthropologie und die Engellehre des Cosmas, dazu seine Christologie, die Gottheit *und* Menschheit Christi, aber auch seine Einheit in gleicher Weise betont. Im letzten Punkt stellt die Herausgeberin zusammen, was sich in der Schrift des Cosmas über die Kirche, auch die in Persien, ferner über die Trinität, das liturgische Leben und die Hl. Schriften findet.

Man war bisher gewohnt, Cosmas, den Indienfahrer (der nie in Indien gewesen ist), als Kronzeugen für die Existenz von Christen

im Indien des 5. Jahrhunderts anzuführen. Aber viele ahnten nicht, wie wichtig das Werk des Cosmas für jeden ist, der sich über die philosophischen und theologischen Ideen gerade der Christen des Perserreiches ein zutreffendes Bild machen will.

Mit ihrer durch wissenschaftliche Akribie hervorragend guten Herausgabe und Übersetzung der « Christlichen Topographie des Cosmas Indicopleustes » hat die gelehrte Herausgeberin der Wissenschaft einen grossen Dienst geleistet.

W. DE VRIES S.J.

Dany DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épitre de Saint Jean — Une théologie de l'Agapè*, Préface de A. M. LA BONNARDIERE (= *Théologie historique* 34) Beauchesne, Paris 1975, pp. 254.

Cet ouvrage constitue la seconde partie d'une thèse de doctorat en théologie, présentée à l'Institut catholique de Paris. On y retrouve, en effet, toutes les qualités d'une thèse bien faite: objet bien délimité: les sermons d'Augustin sur la première épitre de St Jean, prononcés en 407, thèmes précis: l'Agapè ou, plus exactement une théologie de l'Agapè, comme l'auteur n'hésite pas à écrire, puisque, chez un Augustin, la prédication est loin de n'être que morale ou parénétique, elle baigne dans une théologie.

L'auteur commence par déterminer le sens des principaux textes de la 1ª Joh. qui traitent de la charité. Il a recours, pour ce faire, aux meilleurs exégètes de St Jean, en particulier au P. de la Potterie. Il étudie ensuite les étapes progressives d'une découverte par Augustin du mystère de la charité fraternelle; d'abord son précepte, qui inclut l'amour des ennemis, (ch. 1) sa croissance et sa perfection (ch. 2); il met ensuite en évidence ce caractère distinctif du chrétien (ch. 3), sa relation avec l'amour de Dieu (ch. 4) dont il esquisse le degré suprême (ch. 5) pour finir dans un dernier chapitre par un exposé dy mystère de Dieu comme Agapè.

L'auteur ne s'est pas limité à la 1ª Joh. chez Augustin, mais; à partir de là, il recherche, par le biais des textes de St Jean, les prodromes de cette théologie dans les ouvrages antérieurs à 407 et ses développements ultérieurs ou, éventuellement, son abandon, en particulier dans le De Trinitate On sait, en effet, qu'Augustin, avant de s'engager sur la voie, devenue classique en Occident latin, de la « mens» comme image créée de la Trinité, avait bien failli préluder à une théologie de la Trinité à partir de l'Agapè, comme l'a tentée plus tard Richard de St Victor (et dont on retrouve les traces quand il commente Actes IV, 32 par exemple dans les Tractatus in Joh. Ev. 14,9; 18,4; 39,5, textes dont l'auteur ne fait pas mention dans son Index mais qui me paraissent intéressants).

La lecture de cet ouvrage, bien documenté, est quelque peu difficile, du fait de sa densité, car chaque affirmation est corroborée par

nombre de citations Elles ne manquaient pas d'ailleurs sur pareil sujet, déjà exploré dans les ouvrages célèbres comme ceux de Burnaby, de Hultgren, qui ont rectifié des vues unilatérales de A. Nygren dans son « Eros et Agapè ». Pour cette raison, on estimera, sans doute, que l'auteur n'apporte pas des vues très neuves ou du moins renouvelées sur ce sujet.

N'eut-il, d'ailleurs, apporté qu'un bilan, d'ailleurs très personnel, des études contemporaines sur le thème de la charité chez Augustin — mais il fait mieux que cela dans la synthèse qu'il nous propose, — qu'il s'imposerait à l'attention des spécialistes, du fait que son ouvrage se présente sous le patronnage et l'égide de Mlle La Bonnardière.

G. Dejaifve S.J.

Die Schriften des Johannes von Damaskos. III *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von Bonifatius Kotter O.S.B. (= *Patristische Texte und Studien*, 17). Walter De Gruyter, Berlin-New York 1975, pp. xvi+229.

Invece del *Liber de haeresibus* che, dopo l'edizione della *Dialectica* (*PTS* 7, 1969; rec. in *Or.Chr.Per.* 38, 1972, 271-2) e della *Expositio fidei* (*PTS* 12, 1973; rec. in *Or.Chr.Per.* 40, 1974, 169-9), avrebbe dovuto — secondo il piano di quest'ammirevole impresa scientifica ed editoriale del *Byzantinisches Institut* dell'Abbazia di Bayern (impresa che ha già una storia di 25 anni, dall'articolo di J. M. Hoeck in *Or. Chr.Per.* 17, 1951, 5-60 al volume qui recensito) — completare l'edizione della Πηγὴ γνώσεως, B. Kotter pubblica le tre orazioni *Pro sacris imaginibus*, adducendo a giustificazione di questa *Umstellung* « il grande interesse dimostrato dagli studiosi proprio per questi scritti del Damasceno, come risulta dalle pubblicazioni degli ultimi anni [ex.g.: L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974 e in *Byzantion*, 43, 1973, 13-29; P. Brown in *Engl. Hist. Rev.* 88, 1973, 1-34; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III* ..., Louvain 1973 e in *Byzantion* 44, 1974, 23-42; H.-J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit*, Gütersloh 1968; H. G. Thümmel, in *Studia Byzantina*, 2, 1973, 177-191, M. C.] e dalle numerose richieste di informazioni giunte al nostro Istituto da molte parti » (p. v).

La struttura di questo terzo volume dell'*Opera omnia* del Damasceno ripete la formula fortunata dei primi due: 1) *Abbreviazioni delle Opere citate* (pp. ix-xv): *a*) Autori antichi e Padri, *b*) Bibliografia; 2) *Introduzione*: *a*) Inquadramento generale degli scritti editi (pp. 1-33), *b*) Analisi esaustiva di tutto il complesso della tradizione, sia manoscritta che a stampa, sia in greco che in altre lingue antiche e moderne, culminante nello *Stemma der Überlieferungszeugen* (pp. 34-56) *c*) Premessa sui criteri dell'edizione, sinossi numerica delle tre orazioni,

sigle dei testimoni (pp. 57-62); 3) *Testo sinottico delle tre Orazioni*, realizzato con lo stesso accorgimento usato nella edizione della *Dialectica brevior* e della *Dialectica fusior* (le Orazioni sono disposte su 3 colonne verticali che diventano 2 quando due orazioni s'accordano contro la terza, o 1 quando tutt'e tre presentano lo stesso testo), e *doppio apparato*: critico e delle fonti e passi paralleli (pp. 65-200); 4) *Indici*: delle citazioni bibliche, dei Padri e degli antichi Autori, e analitico (pp. 201-229).

Bisogna dare atto all'Editore della sobrietà dimostrata nella prima parte dell'Introduzione, sobrietà che avremmo semmai preferito minore nel paragrafo: *Entfaltung der Bilderreden* (dove una trattazione più dettagliata, anche sulla base della Sinossi e della fitta rete di corrispondenza stabilita nell'apparato, sarebbe stata e possibile e gradita, e, anche in questa sede, senz'altro pertinente) e forse, in compenso, maggiore in quello precedente: *Die Bilderlehre des JD in der Auseinandersetzung mit den Thesen der Ikonoklasten*; della dottrina nella individuazione dei *loci paralleli* e nella identificazione delle χρήσεις dei tre florilegi (su 114 citazioni solo 12 non sono state identificate), gli uni e le altre comodamente raccolti nel secondo *Indice* (pp. 206-208: *Väter und antike Autoren*) dove è solo da lamentare, tanto inattesa quanto grave, l'omissione proprio del Damasceno; e dell'acribia dispiegata nella constitutio textus, anche se talvolta l'ortodossia maasiana dell'Editore si irrigidisce nell'applicazione troppo meccanica del metodo: così, per es., in II,20,19 πάντες οἱ προφῆται εἰκόνας εἶδον θεοῦ καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, l'omissione di καὶ... θεοῦ è trattata da Kotter (p. 55) come errore congiuntivo del subarchetipo *h* e del testimone *G*, mentre invece questo banale omeoteleuto non può in nessun caso valere come tale (cf. lo stesso P. Maas, *Leitfehler und stemmatische Typen* in *Byz. Zeit.* 37, 1937, p. 292, n. 1: « Trennfehler ohne bindende Kraft sind viele der sog. Homoteleiota »; ora lo stesso Kotter riconosce che « questo errore congiuntivo non dimostra molto », eppure esso è utilizzato come prova della dipendenza di *h* e *G* da un comune subarchetipo *i*!

Di casi come questo ce ne sono non pochi nel paragrafo dedicato alla *Filiationsfrage der giechischen Handschriften*; essi però, tutti insieme, non sono tali da invalidare le conclusioni più importanti del lavoro del Kotter, e cioè: 1) che la tradizione migliore ci è testimoniata dalla famiglia *a*, di cui fa parte l'unico testimone completo di tutte e tre le Orazioni (*D* = Napoli, BN, *Ms. gr.* II B 16) e che per ció stesso è posta da Kotter alla base della sua edizione; 2) che *a* ha diverso peso, a seconda delle *Orazioni*, nella constitutio textus: nel caso della III la sua scelta è *notgedrungen* (p. 57), in quanto in *z* — che tra l'altro ha solo i capp. 16-42 — il testo è stato sottoposto ad una *tiefgreifende Umarbeitung* (p. 52); nella I le sta di fronte il gruppo *g* (per un refuso di stampa a p. 53, r. 7 dal basso è detto *b* invece di *g*) « dessen Zeugen doch an Zahl und Alter uberwiegen » (p. 53) e che comunque è, rispetto ad *a*, epitomatorio (« Sollten nun Gründe für die Streichungen des Textes [operati da *g* M.C.] eruiert werden, so dürfte das Streben nach

Kürze bestimmend gewesen sein, das Gedanken und Vergleiche, die vom eigentlichen Thema zu weit abschweifen, ausscheidet », p. 54); nella II orazione « wieder sei *D* als massgeblicher Textzeuge an die Spitze gesetzt » (p. 55), sebbene in più punti al testo di D debba essere preferito quello della famiglia *i* (contraddice con quanto detto la seguente affermazione riassuntiva del Kotter: « Die Konstituierung des Textes baut im allgemeinen ... in II auf der Gruppe *i* » (p. 57); ma qui è forse semplicemente caduto un *auch* davant ad *auf*!).

Se si considera che *D* si era trovato ad essere — non è dato sapere se per caso o per scelta consapevole dell'Editore — anche alla base della *editio princeps* (1553 Romae, ed. N. Majoranus) e, attraverso di questa, delle 6 edizioni seguenti (1575 Basileae, ed. M. Hopperus; 1712 [1748²] Parisiis, ed. M. Lequien; 1860 [1864] Parisiis [1964² Turnholti, ed. fot.], ed. J.-P. Migne), si comprende come, nei confronti del textus receptus, l'edizione recensita non dà grandi sorprese. La sua novità più importante da questo punto di vista è la restituzione nella lezione della famiglia *a* del testo di I, 16,67 - 21,6 ἀριστευσάντων καὶ, che nella edizione del 1553 (e nelle seguenti) si leggeva, a causa della caduta in *D* del foglio contenente i 5 capitoli in questione, nella forma *stark redigierte* di *z*. Eppure, come sempre quando di un testo ben noto si ha davanti una edizione, nella cui preparazione — per la prima volta dopo secoli (ben quattro nel nostro caso!) — si è fatto di nuovo ricorso ai manoscritti; e — soprattutto — quando ciò è avvenuto con rigore metodico, come appunto nell'edizione che presentiamo, si ha l'impressione di leggere un testo nuovo; e se poi ci si accorge che il testo non è poi molto cambiato, non per questo la nostra riconoscenza per l'Editore deve essere minore.

Mario CAPALDO

Basileios S. PSEUTONGAS, *Αἱ περὶ σταυροῦ καὶ πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι ἀνατολικῶν Πατέρων καὶ συγγραφέων ἀπὸ τοῦ 2ου μέχρι καὶ τοῦ 4ου αἰῶνος*, s.e., Thessaloniki 1975, pp. 276.

Uno dei problemi discussi fra i teologi dell'Oriente e dell'Occidente è la soteriologia; dal punto di vista spirituale vi entra poi anche la particolare questione sulla devozione alla passione di Cristo. Il fatto delle divergenze in questo campo non deve sorprendere. Una volta che il mistero della redenzione viene inquadrato negli schemi più o meno speculativi, rimarranno sempre certi aspetti messi a parte o non sufficientemente valutati dagli uni e quindi polemicamente sottolineati dagli altri.

Per questo motivo, le omelie dei Padri sulla Croce offrono un interesse particolare come testimonianze della fede cristiana. L'editore, e l'interprete di questi testi, è il giovane scienziato di Salonicco, noto per i suoi lavori precedenti, in specie per i suoi contributi nella rivista

Klironomis. Egli si distingue per la conoscenza delle lingue e della bibliografia che riguarda il campo delle sue ricerche.

Lo studio si divide in due parti principali; l'appendice poi contiene l'edizione e la traduzione dei testi.

Nella parte prima, nel capitolo primo, si esaminano le omelie sulla croce e sulla passione conservate nei seguenti frammenti: 4 frammenti greci dell'opera sconosciuta di Melitone di Sardi, 1 frammento da un altro suo scritto sulla croce, conservato in siriaco e nella traduzione latina, ed infine un'omelia georgiana dal codice di Tiflis (A-144). Oggetto del secondo capitolo sono 3 frammenti di un'omelia di Metodio di Olimpo e 1 frammento di un'omelia perduta di Flaviano Antiocheno.

La parte seconda presenta e esamina le omelie dei due teologi alessandrini del sec. 4°: Alessandro e Atanasio; poi degli ariani o dei semiariani: Asterio Sofista e Eusebio di Emesa. Nel 3. capitolo della parte seconda vengono studiate le omelie sulla croce dei grandi Padri della Chiesa: Efrem, Cirillo di Gerusalemme e Giovanni Crisostomo.

L'appendice contiene l'edizione e la traduzione dei testi: 1. Alexandri episcopi Alexandriae, De anima et corpore deque passione Domini - Additamentum; 2. Eusebii episcopi Emesae, homilia in passionem Christi; 3. Eusebii episcopi Emesae. In idem mysterium (p. 13 per sbaglio: « in eodem »); 4. Omelia di Efrem Siro sulla croce e sulla penitenza e sulla seconda venuta del Signore Gesù Cristo (in greco).

T. Špidlík S.J.

Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, (= *Studia Ephemeridis « Augustinianum »* 11). Institutum Patristicum « Augustinianum », Roma 1975, pp. 598.

Il noto professore dell'« Augustinianum » e dell'Università di Roma ci aveva offerto in diversi articoli chiare prove della sua competenza nella patristica del s. IV, e in concreto sull'arianesimo. Ora però dobbiamo salutare con gioia e ammirazione questa sintesi chiara, armoniosa e accurata che comprende tutta la storia della controversia ariana. Non è che Simonetti abbia preteso fare delle scoperte sensazionali sul tema. Gli è riuscito tuttavia il lavoro di rivedere con occhi più vigili e mani più delicate la storia dell'arianesimo compendiata in questi anni da G. Bardy, e, molto recentemente, da Boularand. Credo che Simonetti abbia superato tutte le sintesi precedenti con questa sua, che è aggiornatissima, pur rimanendo sempre perfettibile.

Spiccano in questo libro le qualità del grande patrologo: il suo ordinato inquadramento dell'insieme, la sua vastissima conoscenza delle fonti e delle ricerche moderne, il suo stile chiaro che riesce a mettere ordine in certe matasse dove è quasi impossibile seguire le

sinuosità della storia, specie quando si tratta delle mene dei semiariani contro la fede nicena.

Dopo un'introduzione che si riferisce opportunamente alle oscillazioni sul Verbo nel s. III, il libro si divide in tre parti secondo l'ordine cronologico. La prima narra l'avvio della disputa ariana fino a tutto il I concilio di Nicea. La seconda va dal 325 al 360 e descrive la conflittualità fra sostenitori e avversari del simbolo niceno, questi ultimi suddivisi in vari gruppi. La terza parte abbraccia la nuova fase della controversia coi nuovi protagonisti, Eunomio rappresentante dell'arianesimo e i Padri Cappadoci collaboratori e continuatori dell'ortodossia di Atanasio. Il Concilio I di Costantinopoli segna la fine della controversia nel 381. La Conclusione non compendia l'ampia materia dell'opera ma si indugia sulle difficoltà e i limiti di un'interpretazione sociologica della controversia, come anche sugli esiti culturali e politici di essa.

Le opinioni dell'autore sono sempre degne di rispetto; ma va da sé che alcune volte, e cioè quando le prove sono meno solide, si apra il contrasto di teorie e congetture contrarie o si mantenga un certo dubbio. In questo contesto mi permetto di interloquire coll'illustre collega su certi particolari.

— Mi sembra che la congettura dell'« hypostasis » = *substantia* che avrebbe fatto Dionigi romano (p. 17) non ha una base solida. Il papa avrà scritto presumibilmente in latino. Manca poi la parola « hypostasis » nel brano citato. Perchè in quel contesto non si è fatta allusione alla questione dell'« homousios » omesso da Dionigi alessandrino?

— Direi che non sia sufficiente la testimonianza di Filostorgio (cfr. p. 37) per accettare che tanto Alessandro alessandrino quanto Ario abbiano raggiunto Costantino dopo aver ricevuto le sue lettere. Le altre fonti ignorano un tale fatto che avrebbe avuto grande importanza.

— Simonetti accetta la storicità del testo in versione siriaca su un sinodo antiocheno antiariano del 325 « quasi universalmente » riconosciuto (p. 28-39).

— Nello studio sulla teologia di Eusebio di Cesarea sarebbe stato utile il libro di A. WEBER, *APXH, Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, Roma 1965.

— Le teorie sul contrasto fra tendenze origeniste e tendenze asiatiche mi sembrano troppo spinte, specie per quel che riguarda il carattere e il risultato del concilio niceno (pp. 60, 94-95).

— Sarei stato più cauto nel prestare fede alle lettere di Costantino riferite soltanto da Gelasio, poco critico anche per gli « Atti » del concilio niceno (cfr. 115 ss.). La soluzione di Simonetti, la quale suppone un *iter* Costantino/Ario, che sta in mezzo fra Schwartz e Bardy non è forse tanto sicura.

— Non mi riesce neanche tanto chiaro — forse per colpa delle fonti — qell'intreccio dei fatti (p. 128ss.): morte di Ario — riunione a Tiro — trasferimento a Gerusalemme — poi di nuovo a Tiro!

— Delle volte il linguaggio risente della cronica politica, il che da luogo a scrivere (p. 134) che la fedeltà a Nicea sia un « estremismo », un termine che si capisce, dato l'estremismo opposto degli ariani e la via di mezzo degli *eusebiani*, ma che in questo contesto direi meno adatto.

— Quando si rileva la sottomissione della gerarchia a Costantino (p. 136) si poteva menzionare la resistenza eccezionale di Atanasio; il

quale, a dir vero, non meriterebbe il giudizio poco lusinghiero (p. 142) di aver esagerato nel rimproverare gli esusebiani come nemici della fede. In pratica essi si opponevano al giudizio universale della Chiesa espresso nel Simbolo di Nicea.

— Se a p. 150 leggiamo che « dal punto di vista formale » il sinodo di Tiro non era discutibile, a p. 153 si scrive più giustamente che la procedura di quel sinodo « era stata largamente irregolare ».

— Che poi gli orientali negli anni 335 fossero « sempre così sospettosi verso Roma » (p. 153) non mi sembra esatto, eccezion fatta di Basilio (cfr. il mio: *Patres Graeci de sede romana, OCP* 29, 1963, 95-154).

— Si poteva rilevare a p. 156 che quel « generato dal Padre prima di tutti i secoli » si legge già nel simbolo di Cesarea citato da Eusebio nel concilio niceno.

— Pensavo di aver provato abbastanza nel mio libro su: « *El simbolo niceno* », elencato nella bibliografia, che la parola *homousios* non implicasse *vi vocis* l'identità « numerica » che invece viene ammessa a pag. 541. Basterebbe ricordare come il simbolo di Calcedonia definisce che Cristo è homousios al Padre quanto alla divinità e homousios con noi quanto all'umanità. Ora fra Cristo e noi non esiste identità *numerica*.

Questa serie di osservazioni fatte nel corso delle ricche e dotte pagine del Simonetti vogliono essere una prova sincera dell'interesse suscitato dalla sua lettura e del giudizio generale positivo dato sopra.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Historica

Peter Bartl, *Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert,* hersg. und bearbeitet von P.B., I: *Aus dem Briefswechsel des Erzbischofs Vinzenz Zmajević* (= *Albanische Forschungen,* Bd. 15) Harrassowitz, Wiesbaden 1975, pp. 136.

Il Bartl, studioso accurato ed eccezionalmente bene informato della storia albanese dell'evo moderno, con questa raccolta di 100 lettere da lui reperite nell'Archivio di Propaganda Fide, in quello Storico di Zara e altrove, porta un consistente e quasi al tutto originale contributo alla storia ecclesiastica e civile d'Albania al principio del sec. XVIII.

Anche se la figura dello Zmajević era già stata notata convenientemente nella serie dei vescovi d'Albania da G. Coleti nel VII volume dell'*Illyricum Sacrum* del Farlati, e se compariva nelle storie letterarie albanesi come presunto autore del testo (latino e albanese) del primo Concilio Nazionale Albanese (*Concilium Albanum provinciale sive nationale habitum anno MDCCIII*, edito a Roma nel 1706, varie volte ripubblicato e recentemente studiato dal P. Vinko Malaj O.F.M. in una tesi presso l'Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma), non molto si sapeva della sua attività personale nell'interno dell'Albania né del tesoro di notizie che si poteva ricavare dal suo epistolario.

Ora, per merito del Bartl, essa risulta figura di primaria importanza e di meriti insigni. Eletto giovanissimo a succedere allo zio Andrea come arcivescovo di Antivari e visitatore apostolico di Serbia, Albania, Macedonia e Bulgaria nel 1701, vi rimase fino al 1713, quando fu trasferito all'arcivescovado di Zara, conservò ed esercitò attivamente la carica di visitatore d'Albania fino alla morte, nel 1745.

Il suo epistolario risulta di enorme interesse, non soltanto per la sua biografia, bensì per la descrizione dello stato della Cristianità in Albania in un'epoca in cui, da parte turca, vi si esercitava un'esosa pressione d'ogni tipo per il proselitismo musulmano; della presenza, condizione e attività del clero cattolico secolare locale e missionario francescano; del ricorrente stato di guerra sia fra Turchi e Austriaci, sia fra esercito turco e tribù della Montagna Scutarina.

Zmajević, suddito veneto, risiedeva nella cittadina veneta di Perasto, nelle Bocche di Cattaro, dove la sua forte e ricca famiglia, emula già dei Petrović-Niegoš nel Montenegro ora abitava e possedeva palazzo, ma faceva frequenti escursioni nell'interno dell'Albania, fino alle provincie più remote; interessantissimo il fatto che numerosi e fra i più alti pascià albanesi, serbi e bosniaci, per ragione della sua illustre provenienza, si mostrassero allo Zmajević cordialissimi, ospitali nel modo più grandioso, e gli spianassero tutte le vie. Vero è che egli sapeva come coltivarne l'amicizia « alla turca », cioè coi « bakshish » alias « manzarie », che loro propinava; otteneva così molto più che via libera, come amnistie, remissione delle rovinose taglie e imposte per le popolazioni tartassate e taglieggiate; purtroppo essi si avvicendavano spesso, e bisognava ricominciar da capo! Vescovi e clero, oltreché sempre in pericolo, erano nella più squallida miseria; le chiese e le residenze erano in rovina; a tutto ciò bisognava provvedere coi sussidi di Propaganda, e talvolta ricorrendo personalmente al Papa, Clemente XI Albani, un oriundo albanese, all'appoggio di volontari e abili funzionari veneti; ma restava sempre un largo margine scoperto a cui provvedere per arrestare, se possibile, l'emorragia delle defezioni di intere famiglie e interi villaggi che si davano all'islamismo magari come « laromana » ossia criptocattolici. Lo Zmajević vi sopperiva dando fondo a tutto il suo ragguardevole patrimonio famigliare (80 mila ducati). Per di più occorreva tenere in un indirizzo conveniente gli ecclesiastici, ora mal pratici ora troppo condiscendenti ora troppo severi. Anche da Zara continuò instancabilmente l'opera sua, e fu proprio in quel tempo che alle porte della sua città i profughi cattolici della sua vecchia archidiocesi vennero a costituire la colonia albanese di Arbanasi, detta poi Borgo Brizzo dal nome d'un generoso provveditore veneto, ma che *aequo jure* potrebbe chiamarsi Borgo Zmajević.

Tutto questo viene esposto minuziosamente in un quadro panoramico, che il Bartl premette al *corpus* dell'epistolario, corredandolo di note storiche, geografiche e bibliografiche preziose, abbondanti e precise, anche nell'onomastica e toponomastica non sempre riconoscibile nell'incerta grafia della epoca. Nel sommesso e controllato stile della sua ricostruzione, traspare tutto il dramma della cattolicità

albanese del '700, nella lunga battaglia condotta dal grande Prelato che ne fu lo stratega e il legislatore.

Veramente questo primo volume nulla lascia a desiderare, se non che venga seguito, come siamo certi che il Bartl non mancherà di procurare, dalla pubblicazione della visita redatta dallo stesso Zmajević, e da altra documentazione coeva già reperita dall'Autore.

Dobbiamo congratularci con lui di quest'opera, nel suo genere unica per esattezza e completezza, specialmente considerando che il Bartl né è albanese né ha mai fatto residenza duratura in Albania. Forse egli stesso, data la sua buona conoscenza della lingua albanese, potrà fare o dirigere, nell'ambito del ben fornito e già benemerito Albanien-Institut dell'Università di Monaco di Baviera, uno studio sui dati del *Concilium Albanum* e sulla sua versione albanese, il cui linguaggio costituisce un capitolo a sé nella storia della lingua fra il *Cuneus Prophetarum* del Bogdani (1685) e il Catechismo del Guagliata (1843).

G. VALENTINI S.J.

Luigi GLINKA OFM, *Gregorio Jachymovič, Metropolita di Haluč ed il suo tempo*, Roma 1974 (*Analecta OSBM*, Sectio I, N. 30), pp. xxxvii+368, 1 carta.

In questo ampio volume, inserito nella serie di monografie degli « Analecta » dell'Ordine Basiliano di S. Giosafat, il Rev. P. Glinka, professore del Pont. Ateneo « Antonianum » a Roma, presenta la sua dissertazione di laurea presso il Pont. Istituto degli Studi Orientali, dedicata al Metropolita della Chiesa Ucraina in Galizia, G. Jachymovyč (1792-1863). In tal guisa il giovane studioso di storia della Chiesa cattolica ucraina ha appagato il suo devoto desiderio di render omaggio alla Chiesa e terra patria dei suoi genitori emigrati in Argentina. Con questo nobile intento egli ha scelto proprio la distinta figura di Jachymovič, strettamente collegata al risveglio nazionale del popolo ucraino in Galizia, e si è dato all'intenso studio della vasta problematica religiosa, culturale e politica di quel lembo occidentale del territorio ucraino incorporato nel 1772 nell'impero absburgico, in seguito alla prima spartizione del regno di Polonia.

Abbiamo così il frutto delle lunghe ed accurate ricerche, che Glinka ha compiuto negli archivi vaticani di Roma e statali di Vienna, ove ha trovato una lunga serie di documenti finora sconosciuti, che superano il materiale storico finora pubblicato e in qualche maniera colmano le lacune ancora esistenti nelle collezioni di Lviv e Premyšl (p. xix-xx). Ricchissima anche la bibliografia (p. xx-xxxvi), che sebbene non comprenda la prima biografia di Jachymovyč, pubblicata nel 1892 da D. Vinckovśkyj, perché introvabile in Europa Occidentale (p. xv), è aggiornata con le recentissime pubblicazioni riguardanti la vita ed il tempo del suddetto metropolita.

Per questo motivo nel capitolo I ha premesso alla biografia del Metropolita un breve riassunto delle vicende della Chiesa cattolica ucraina in Galizia, dall'annessione all'Austria ed anzi dalla ricostituzione della Metropolia di Halyč nel 1808, con speciale riguardo all'educazione del clero, all'istruzione pubblica ed alla situazione economica del popolo, fino alla « primavera dei popoli dell'impero absburgico » nel 1848 (p. 1-18). Dopo aver delineato, nel capitolo I, i tratti essenziali della vita di Jachymovyč fino al 1837 (p. 19-28), Glinka passa, nel cap. III, a trattare il rettorato di lui nel Seminario Generale di Lviv (1837-1841) o piuttosto la struttura e funzione di questo principale centro della formazione del clero ucraino cattolico per ambedue le diocesi di Lviv e Peremyšl e del risveglio nazionale degli ucraini di Galizia (pag. 30). Il cap. IV è dedicato a Jachymovyč vescovo ausiliare)1841-1848) del metropolita M. Levyćkyj, che gli aveva affidato la gran parte degli affari della archidiocesi di Lviv. Glinka presenta il panorama particolareggiato dell'opera pastorale dello zelante gerarca, intesa a formare cantori nelle chiese ed insegnanti nelle scuole parrocchiali ed a migliorare la condizione economica del clero; tratta quindi del ruolo primario del popolo ucraino in Galizia negli avvenimenti della primavera del 1848 (p. 70-130). Nel cap. V abbiamo la storia basata in massima parte su documenti finora inediti dell'attività di Jachymovyč nel periodo dell'episcopato di Peremyšl (1849-1861), quando oltre agli affari della sua vasta diocesi dovette curare l'intera metropolia, essendo il vecchio Levyćkyj († 1858) sempre più indebolito ed inattivo. Fra l'altro collaborò con la S. Sede e l'Austria, dal 1853 alla conclusione del Concordato del 1856, e diede nel 1853 il primo impulso a quella che diventerà poi la Concordia interrituale fra la gerarchia ucraina cattolica e latina di Galiazia dell'anno 1863 (p. 211). Ma di tutti questi capitoli il più grande è l'ultimo, consacrato a Jachymovyč, arcivescovo di Lviv e metropolita di Halyč, benché il suo governo non sia durato nemmeno quattro anni, perché il nostro Autore ci offre un'ampia esposizione di tre problemi scottanti: il tentativo governativo, caldeggiato dalla fazione polacca, ma autorevolmente bloccato, da Jachymovyč, di sostituire il tradizionale alfabeto cirillico degli ucraini con quello latino; la controversia liturgica di taluni partigiani della frettolosa purificazione del rito dalle sfumature latine, da lui energicamente sventata, rimettendo la soluzione del problema alla suprema autorità della Santa Sede; ed infine la composizione dei contrasti interrituali, ripresa con grande impegno e finalmente sancita da Papa Pio IX, dopo la morte del Metropolita, nella bolla « Concordia », salutare per ambedue le gerarchie di Galizia (p. 169-232).

In tal guisa nella monografia di Glinka spiccano con dovuto rilievo tutti i problemi che si affacciano sullo sfondo della vita di Jachumovyč e vengono opportunamente illustrati dall'Autore con documenti in gran parte inediti. Di questi egli ne ha pubblicati sette tra i più importanti in un « Appendice » di oltre cento pagine (243-354), come il « Rapporto sulla stato della provincia ecclesiastica ucraino-cattolica e latina di Galizia », di G. Bedini, uditore della Nunziatura di Vienna,

dopo il viaggio a Lviv nel 1842; l'esposizione sulla questione della elevazione della metropolia di Halyč in patriarcato e voto di Mons. G. Corboli-Bussi, consultore della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari; la relazione della visita compiuta a Lviv e Peremyšl nel 1863 da C. Rimely, delegato della Nunziatura di Vienna.

In tanta mole di fatti e di dati quasi scompaiono le deficienze che di solito occorrono nelle tesi di laurea. Anzitutto, a nostro parere, conveniva rifare l'articolo introduttivo del capitolo 1, dedicato alle vicende della Chiesa ucraino-cattolica di Galizia (p. 1-3), premettendogli una succinta esposizione della situazione geopolitica della Galizia nel periodo del suo passaggio dal dominio polacco a quello absburgico, nel 1772, e dello stato della Chiesa unita in Ucraina e Bielorussia prima e dopo le spartizione della Polonia (1772-1695). Essendo la dissertazione di Glinka scritta in italiano, essa passa dal cerchio ristretto degli specialisti di storia ecclesiastica ucraina a un pubblico più largo, per cui sarebbe stato opportuno chiarire meglio quanto scrive all'inizio di questo articolo: « Con la terza ed ultima spartizione del regno di Polonia (1795) passarono sotto il dominio austriaco i seguenti territori: la diocesi di Lviv-Halyč e di Peremyšl, la parte occidentale della diocesi di Kamenec ed infine la diocesi di Cholm e in parte Luck. Nel 1809, vennero aggiunti alla Galizia i territori di Ternopil e Čortkiv ». Eppure di fatto, questi due distretti già dalla prima spartizione del 1772 furono annessi all'Austria con tutta la Galizia, assieme agli elencati lembi di diocesi di Kamenec e di Luck e la parte meridionale della diocesi di Cholm con l'intera terra di Belz, e Térnopil e Čortkiv furono sotto l'occupazione russa soltanto nel periodo 1809-1815. Nel 1795 l'Austria occupò anche la restante parte della diocesi di Cholm fin al 1809, quando essa passò a far parte del Granducato di Varsavia. Così pure è da rettificare l'ambigua definizione delle cappellanie e cappellani, spesso menzionati nel libro di Glinka, secondo il quale questi prestavano servizio nelle chiese laicali dei padroni (p. 6-10); essi invece erano curati nei paesi piccoli e, in paragone ai parroci, percepivano un modestissimo compenso fino all'anno 1886, quando vennero equiparati agli altri. Assai vaga è l'allusione alla decadenza dell'Ordine basiliano in Galizia sotto il dominio austriaco (p. 10). Glinka ha in compenso dedicato uno speciale articolo a tale Ordine quale pilastro dell'unione della metropolia di Kyjiv con Roma, ma ha tralasciato di precisare che la sua menzione della divisione dei Basiliani in due provincie si riferisce al tempo anteriore alla spartizione della Polonia, mentre i conventi di Galizia, già dall'anno 1780 costituivano una provincia religiosa.

Però il punto più debole in tutto il libro è il modo di parlare del russofilismo degli Ucraini di Galizia. Nel cap. 1. Glinka accenna soltanto allo storico D. Zubryćkyj (1772-1862), unico esponente laico più noto, che simpatizzava con la corrente russofila (p. 10). E già a pag. 51 parla della propaganda del partito russofilo nel Seminario Generale di Lviv all'inizio degli anni 1840 e dopo, a p. 106, della corrente russofila che aspirava all'unificazione di tutta l'Ucraina

con Kyjiv come centro, e questo sebbene Glinka sia convinto della sua pochissima consistenza. Anche riguardo alla tendenza a purificare il rito dalle latinizzazioni ci pare fuori luogo che Glinka cerchi di giustificare taluni sacerdoti che rifornivano le proprie chiese con libri liturgici ortodossi importati dalla Russia, con il pretesto che in Austria non si potevano pubblicare libri liturgici in lingua slavo-ecclesiastica (p. 99). Difatto questi vennero stampati nella stessa Lviv dall'Istituto Stauropighiano ed in Peremyšl nella tipografia eparchiale (p. 43, n. 52: Liturgicon 1840 ed Euchologion 1844).

In quanto allo stesso Jachymovyč, Glinka si limita a ricordare come questi sia stato proclamato rettore dell'Università di Lviv nel 1861, essendo già metropolita ed arcivescovo (p. 26), senza nessuna spiegazione del singolare fenomeno. É bello leggere nel citato rapporto di Bedini, l'elogio di Jachymovyč per la sua istanza per la ripresa della causa di canonizzazione del B. Giosafat Kuncevyč (p. 265), ma non si sa per qual motivo Glinka l'attribuisca allo stesso Uditore (p. 101). Finalmente il nostro Autore, mentre si dilunga assai nel descrivere le mosse contro la candidatura di Jachymovyč alla metropolia di Halyč (p. 164-8), rimane piuttosto reticente nel parlare della stessa nomina, alla quale, dice a pp. 165-9, procedette per obbedienza, ed a p. 124 dice invece per un decreto dell'Imperatore Francesco Giuseppe ma senza citarlo e senza pubblicarlo, come vien promesso nell'Appendice (p. 174, n. 14).

Con queste osservazioni al margine della monografia del Rev. Glinka, non vogliamo per niente metter in dubbio l'alto valore del suo libro che è un valido contributo alla storiografia ecclesiastica ucraina, anzi cogliamo questa occasione per dargli un fervido incoraggiamento all'ulteriore investigazione del multisecolare passato della sua Chiesa.

M. Wawryk O.S.B.M.

Stephanos A. Kavvadas, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ Χίου «Ἀδαμάντιος Κοραῆς» Ἱστορικῶν Βιβλίων μέχρι τοῦ 1973*, Ἐκ τοῦ τυπογραφείου «Τὸ Ἑλληνικὸ Βιβλίο», Atene 1975, pp. 365.

Nell'isola di Chio, c'è fra l'altro, la Biblioteca pubblica dedicata al grande scrittore isolano, Adamanzio Koraìs. Fu fondata nel 1792 e, attraverso vicissitudini liete e tristi, oggi essa è la biblioteca più importante del territorio provinciale greco; basti dire che conta oltre 115.000 volumi di varie materie e scritti in varie lingue. Molti di tali volumi contengono opere preziose non solo per la loro rarità, ma anche perchè è difficile trovarle nelle biblioteche dell'Egeo o del Mediterraneo Orientale in genere. Per farne conoscere l'esistenza e quindi metterle a disposizione degli studiosi, il prof. Kavvadas, che da decenni impiega la sua solerte opera nella direzione ed amministrazione delle Biblioteca,

ha ideato questo catalogo dedicato alle opere di soggetto storico. Tra opere di storia generale e opere riguardanti la storia antica, bizantina, medievale, moderna, il catalogo elenca ben 4350 titoli, ai quali ne vanno aggiunti altri 156 (nn. 4351-4456) di indole scolastica.

Di ogni titolo si offre il cognome e nome dell'autore in ordine alfabetico; il titolo dell'opera con l'indicazione eventuale del numero dei volumi; il luogo e la data di pubblicazione; la misura del formato; la segnatura o numero del catalogo con cui è reperibile nella Biblioteca. Quasi mai si trova indicato il numero dell'edizione, e mai il numero delle pagine che costituiscono i singoli volumi.

Certo, per chi voglia informarsi brevemente sull'esistenza di un determinato libro di storia nella Biblioteca di Chio, questo catalogo è utile e di facile consultazione, dato l'ordine alfabetico col quale sono disposti i nomi degli autori nell'ambito delle cinque sezioni in cui il catalogo è diviso. Ma ci sono altri vantaggi. Un indice del « collaboratori e traduttori » ricorrenti nel catalogo, un indice delle città in cui furono pubblicati i libri catalogati (ad eccezione di Atene, Berlino, Londra e Parigi) e una lista cronologica delle stesse città tra il 1584 e il 1899 permettono di fare ricerche di vario genere; per esempio: quanti e quali libri provengono da Alessandria d'Egitto, da Costantinopoli o da Venezia? Qual'è l'opera più antica posseduta in campo storico dalla Biblioteca? A quest'ultimo quesito si fa subito a rispondere, dicendo: La famosa opera di Martino Crusio (Kraus), intitolata *Turcograeciae libri octo* (Basilea 1584).

Si intuiscono facilmente, dunque, i vari servizi che può rendere questo catalogo, compilato con tanta chiarezza dipiano e diligenza. Tuttavia si baderà agli inconvenienti che possono provocare i numerosi errori di stampa, specialmente trattandosi di nomi e parole in lingue diverse dal greco. A p. 369 l'autore ha compilato una lista di *errata-corrige*; sarebbe stato necessario allungarla di molto; ecco qualche esempio: N° 4: non *historique Abrégée*, ma *histoire Abrégée*; N° 118: *conformità*, non conformita; N° 248: peduis doveva essere *depuis*; N° 588: *con un Saggio*, non con in Saggio; N; 660: *metà*, non netà; N° 2862: *Matteucci fr. Gualberto*, non Mattucci fr. Euarberto (cfr. N° 780).

C. CAPIZZI S.J.

Josef MACHA S.J., *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 198) Pontifical Oriental Institute, Rome 1974, pp. xii, 388.

The history of the relations between the churches of East and West abounds with union talks and so-called attempts at re-union, most of which did not amount to more than protestations of velleities. Very few of those involving sizable churches reached the point of

concluding a formal compact of union. Historians have studied in great detail most of the attempts at re-union, abortive and successful, partial and general, enumerating the facilitating and inhibiting factors and circumstances.

The present study is an attempt at sociological theorizing about the process of unification of churches in general: about the conditions, factors and strategies in making one church out of many and in integrating independent churches into one church system. The author's theorizing on ecclesiastical unification, based on A. Etzioni's work on the problems of unification of sovereign states, takes into full account the specific nature of churches as organizations whose structure of compliance is predominantly normative.

The theoretical part of the book contains a paradigm for the study of ecclesiastical unification, and states in nineteen propositions the expected uniformities in the process. These propositions are arrived at by considerations based on the body of sociological knowledge in general, and on the sociological studies of more recent ecclesiastical unions, in Protestantism in particular.

Two long case studies, of the Union of Florence and of the Ruthenian union of Brest-Litowsk, are then undertaken in order to verify the propositions stated. These case studies are based mainly on secondary sources, the only primary sources consulted being published ones.

The analysis of the Florentine union was able to draw on the Pontifical Oriental Institute's edition of the sources, now nearly completed, and to use Joseph Gill's monographic studies and general presentation of the council. There is scarcely any new factual material to be found in the presentation. Its socio-psychological approach, however, succeeds in rendering somewhat more comprehensible how the council convened at all, how it came to a positive conclusion, and how the majority of the Greek signers of the union decree came to repudiate their signatures soon after their return to Constantinople.

Of the Ruthenian case, which covers the period from the beginnings of the union movement in the middle of the sixteenth century to the consolidation of the union after the Synod of Zamość in the eighteenth century, there was no recent major general presentation available. Fortunately enough, there now exists a series of monographic studies covering shorter periods, major events, and particular aspects of the Ruthenian union history. There is also the rich source material published in recent years from the Roman archives. Due to the less favorable circumstances, M's presentation of the history of the first hundred and fifty years of the Ruthenian union is the most comprehensive one since T. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, 1878-81.

The concluding discussion of the propositions in the light of the findings of the case studies draws on the whole range of unions and union attempts in the long history of the Eastern and Western churches

The main factor in the unmaking and remaking of church unity appears to be the culture shared by the ecclesiastical units involved.

Processes of cultural divergence and convergence are most important in the making of schisms and of re-unions. It is through these cultural processes that the political factor contributes most to the process of de-unification and unification, since political boundaries separating cultures usually promote cultural divergence, while populations of different cultural background living within the boundaries of the same state come in time to share an increasing part of their cultures.

The difference in culture between East and West, and between the various branches of the Eastern churches, are so great as to justify considering them distinct civilizations. Units so disparate have never been brought together into one social system except in a clear pattern of domination of one by the other. And though we are witnessing the spread of Western culture, it is not at all likely (or desirable) that it will obliterate the cultural traditions of the East in a foreseeable future. The main task of the present day ecumenist would therefore seem to be to find and promote the organizational framework which would allow Christians of different cultural worlds to identify with one visible church.

Placid [PODIPARA] C.I.M., *The Thomas Christians and their Syriac Treasures*, Prakasam Publications, Alleppey, South India 1974, pp. 92.

È una descrizione della Cristianità dell'India Meridionale. L'A. traccia brevemente la storia di prima e dopo l'arrivo dei Portoghesi; elenca le suddivisioni confessionali; tratta delle teologie, liturgie e consuetudini, ma soprattutto della tradizione siriaca che accomuna tutti quei Cristiani.

Pur scrivendo in questa sede in maniera divulgativa, l'A. è uno specialista che ha composto decine di opere e di articoli sulla storia e il diritto dei Cristiani del Malabar, in malayalam, in inglese e in latino. Lui stesso è un Cristiano di San Tomaso, membro di una congregazione religiosa locale, i Carmelitani di Maria Immacolata. Padre Placid J. PODIPARA, pur vivendo da decenni a Roma, non ha mai perduto il vivo contatto con la tradizione più genuina della sua Cristianità. La conoscenza della lingua siriaca e l'indefesso studio delle fonti di quella tradizione lo rendono giustamente ansioso di conservare alla sua Cristianità un patrimonio così ricco. « There is a tendency to give up altogether whatever is Syriac » (p. 8). L'A. esprime accoratamente in queste pagine il timore che quei tesori corrano il rischio di perdersi irrimediabilmente con la conseguenza di un fatale *déracinement*, mano a mano che se ne dimentica il veicolo linguistico, cioè il siriaco. « Great will be their folly if they will give up its study » (p. 28).

Questo appello accorato allo studio del siriaco e della tradizione siriaca, oltre che a tutti i Cristiani di San Tommaso, è rivolto anche a istituzioni, come al Seminario Apostolico di Kottayam e indiretta-

mente al Pontificio Istituto Orientale, al quale il Seminario è affiliato (p. 77).

Ci auguriamo che questo appello sia accolto dai destinatari e che un grande numero di lettori attinga da questo piccolo volume informazioni sicure su una Cristianità che non può rompere impunemente i legami con un passato antichissimo e glorioso.

V. POGGI S.J.

Ludvik NEMEC, *The Czechoslovak Heresy and Schism. The Emergence of a National Czechoslovak Church* (= *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S., vol. 65, part 1) Philadelphia 1975, pp. 78.

The ancient kingdom of Bohemia, which after the dissolution of the Habsburg monarchy joined with Slovakia into one Czechoslovak state, became after 1918 a scene of unprecedented religious upheaval.

The agitation had its roots in the religious-national radicalism of some members of the Czech Catholic clergy, who demanded — and this was the initial request — the introduction of the vernacular into the liturgy and breviary and the abolition of obligatory clerical celibacy. This movement took on a pronounced schismatic character at the meeting of radical clergy in Prague-Smíchov on January 8, 1920, which became the birthday of the Czechoslovak Church. After a period of searching and groping, the movement degenerated into a kind of Unitarianism. Only a small minority, alarmed by the rejection of basic Christian teaching on the part of the reformers and deciding to adhere to the traditional tenets of Christian faith and sacramental practice, formed the Czechoslovak Orthodox Church under the leadership of Matěj Pavlík, who was consecrated as Bishop Gorazd.

The official census of 1920 mirrors well the devastating effects of the storm: the Czechoslovak Church listed 525,333 members, while 724,504 persons declared themselves as having no religious affiliation whatsoever. The apparent losses to the Catholic Church seemed to be heavy. Many who separated from her officially had never internally belonged to her.

Fr. Ludvik Nemec, professor at Rosemont College, Pennsylvania, has traced with remarkable lucidity and objectivity the genesis and development of this new ecclesiastical body. He has tried to discover the very seeds of Czech religious radicalism, finding them partly in general European trends such as religious liberalism, modernism and Josephinism, partly in the movements that arose in Czech lands in the distant past, Hussitism in particular. Much chaos had been caused by the religious situation in the Danubian monarchy. Prelates who were ignorant of the language of their flock and foreign to their clergy

were sometimes appointed to Czech bishoprics. Religion was exploited for dynastic aims. Opposition to the system swelled after 1918 into a stormy protest and in some quarters into hatred for both Vienna and Rome.

The Holy See in dealing with the revolt in Czechoslovakia was both patient and firm but not always able to make felicitous decisions. The author censures the allocution of Benedict XV on December 26, 1920, as showing a lack of diplomacy (p. 20). This is true to a certain extent. But final conclusions can be drawn only when pertinent archives have become accessible, and the names of persons who informed the Holy See at that time are not merely surmised but known.

Prof. Nemec delineates the history of the Czechoslovak Church until recent times. With the passing of years, the fiery radicalism abated and the Czechoslovak Church took on a garb of respectability, trying to become a sort of sister-in-law to those denominational bodies that came out of the great protest of the 16th century. She was granted membership in the World Council of Churches in 1964, though after some hesitation. At the Church's sixth Council on October 16-17, 1971, her original name was altered to "The Czechoslovak Hussite Church" — *Československá Husitská Církev.*

The author places the genesis and the metamorphosis of the Czechoslovak Church not only into a proper historical context — and this is done with great competence and sensitivity — but also into the pertinent theological framework, as is evinced by the very title of the book.

Points deserving some improvement regard neither the facts, which are well documented, nor the interpretation, which is always sound, but the orthography: the use of diacritical signs and the spelling of proper names. The German spelling for names that are Slavic should definitely be discarded. Take page 27 for exemple. The Jugoslav minister of religion in 1920 was Pavle Marinković (not Marinkovic) and the Jugoslav ambassador to the Czechoslovak government at that time was Ivan Hribar (not Hřibar). Negotiations between the Czechoslovak Church and the Serbian ecclesiastical authorities were conducted by the Bishop of Niš Dositej Vasić (not Vasič). On the same page we read: "Until death he was Bishop of Agram." Actually Dositej was Metropolitan of Zagreb from 1932 until 1941, when, due to the new political situation, he was forced to withdraw to Beograd; he died there in 1945. Further, there is mentioned 'the metropolitanate of Karlowitz': the see of the metropolitanate of Srem is in Sremski Karlovci. Instead of 'the metropolitanate of Czernowitz' it is more proper to write 'the metropolitanate of Černovcy', since the city is now in the Soviet Union, or better Cernaŭţi, since it was situated in Romania at that time. These and similar minor flaws in no way detract from the real value of this solid work.

J. Krajcar S.J.

Isydor PATRYLO, ČSVV, *Džerela i bibliohrafija istoriji Ukrajins'koji Cerkvy* (= *Analecta OSBM*, serie II, sectio I, vol. XXXIII), Romae 1975 pp. XII+366.

This work is both a needed and a practical tool for any student of Ukrainian ecclesiastical history, indeed, of Ukrainian history at large.

In the introduction the author surveys the attainments of Ukrainian historiography up to now. The most comprehensive reference book on the subject was published by Peter Dorošenko in Prague, 1923 under the title: *Ohljad ukrajins'koj istoriohrafii*. The same work was translated into English, slightly retouched and published under the title: *A survey of Ukrainian Historiography*, New York 1957. To this Aleksander Ohloblyn added about 100 pages on Ukrainian historical writing from 1917 to 1956. The same author offered in his article *Ukrajins'ka cerkovna istoriohrafija*, issued in the *Ukrajins'kyj istoryk*, 4 (24), New York-München 1969, p. 12-39, a brief and pointed essay on Ukrainian ecclesiastical historiography.

The present book excels under one aspect: it is not a mechanical listing of articles and books, but an annotated and selected bibliography, though the principles of sorting and selecting are not always apparent. The choice of entries depended first of all on their availability, since no book or article has been included unless examined and studied by the author. Because some of the quoted works are rare and cannot be easily located, the author could have indicated those libraries with large Ukrainian holdings, where the respective works or collections can be found.

Altogether there are 1138 entries, some of which cover several volumes of the same series. Thus entry no. 12 lists five volumes of *Akty JZR*. The same procedure could have been applied with advantage to all serials. For example the *Akty izd. kom. ...v Vil'ne*, could have been entered under one number rather than as nos. 1-11. At other times a second item is added to an entry, even though from its contents it is only vaguely connected with the first (cf. no. 54).

The sources of Ukrainian history are assigned eight headings, such as the Church in Galicia, the *Bratstva* and the schools, etc. The second section concerns studies on Ukrainian history divided into nineteen headings suggested by geographical, chronological and thematic aspects.

Some misgivings probably beset the author as to how far to venture on that *mare magnum* that is the historiography of the Kievan period. He has chosen a few selected studies, the space problem imposing on him severe restrictions. But space could have been better saved in some other way. He could have adopted shorter abbreviations for series and periodicals, such as ŽMNP, ZNTŠ, IORJaS. These are brief and universally accepted. A more concise style in the annotations would have also resulted in space saving. Finally, a third way of economizing would have been to disregard those entries that

have becomes obsolete thanks to recent works. Since we now have at our disposal an excellent collection of Roman sources related to Ukrainian history (cf. nos. 82-92, in particular 91, also no. 77) Rykaczewski's *Relacye* should have been dropped.

The book is a monument to the courage and tenacity of a man who loves the Ukraine. It concludes with good indices and these compensate for the somehow erratic arrangement of the entries.

J. KRAJCAR S.J.

Vittorio PERI, *Chiesa Romana e « Rito » Greco: G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)* (= Istituto per le Scienze religiose di Bologna, *Testi e ricerche di Scienze religiose*), Edizioni Paideia, Brescia 1975, pp. 304.

Der V. behandelt einen verhältnissmässig kurzen aber entscheidenden Abschnitt in der Geschichte der Italo-Griechen und Albanesen, nämlich die Zeit vom Abschluss des Konzils von Trient (1564) bis zur Union der Ruthenen von Brest (1596) (so S. 9, im Gegensatz zum Titel des Buches, wo es heisst: « 1566-1596 »). In dieser Zeit suchten die Päpste, das dornige Problem, das mit der Existenz von Orientalen im Gebiet des lateinischen Patriarchats gegeben war, durch eine Reihe von persönlichen Interventionen zu lösen, vom Breve « Romanus Pontifex » (1564) Pius' IV. bis zur « Perbrevis Instructio » Clemens' VIII. (vollendet 1596). Neben den Päpsten ist eine Hauptperson in diesem Drama der Kardinal Giulio Antonio Santoro, der « Protector totius Orientis », wie ihn Sixtus V. nannte. Er spielt in der zunächst von Gregor XIII. (1573) begonnenen und dann von Clemens VIII. (1593) wiederaufgenommenen « Kongregation für die Reform der Griechen in Italien » die leitende Rolle. Peri will die Vorgeschichte der Perbrevis Instructio Clemens' VIII. klären, die eine von ihm mit Recht kritisierte Lösungsformel des Problems enthielt, die er treffend kennzeichnet als « un rito (tollerato) invece d'una Chiesa » (S. 191). Der V. ist der Auffassung, dass die von Clemens VIII. gegebene Lösung für die Entwicklung des Uniatentums entscheidend gewesen sei (S. 22 ff.). Die historischen und ekklesiologischen Wurzeln des Uniatentums sind ihm zufolge bislang noch nicht genügend erforscht (vgl. jedoch: W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg i. Br. 1963, wo doch wohl einiges zu diesem Problem gesagt worden ist. Der V. zitiert dieses Buch nicht). Er will hier durch eine genaue Untersuchung der einschlägigen Dokumente, die bisher fehlte, eine Lücke ausfüllen (S. 38). Der systematischen Darstellung fügt er einen umfrangreichen « Documenti » betitelten Teil bei (S. 207-282), wo er insbesondere die « Verbali » der Sitzungen der « Kongregation für die Reform der Griechen » vom 10.2.1593 bis zum 30.8.1595 veröffentlicht. Diese Sitzungen, unter Leitung des Kardinals Santoro, waren für die Lösung, die Clemens VIII. dann in seiner « Perbrevis

Instructio » gab, entscheidend. Die Instructio trägt das Datum vom 31.8.1595 (S. 107, Anm. 6), wurde aber erst im folgenden Jahr veröffentlicht.

Die hier versuchte Lösung des Problems bestand darin, dass der Papst für die Weihe der griechischen Priester in Italien einen griechisch-katholischen Bischof, ohne Territorium und ohne Jurisdiktion, einsetzte. Das war damals ein noch nie dagewesenes Novum. Die Italo-Griechen und Albanesen unterstehen aber den lateinischen Bischöfen. Der griechische Ritus wird freilich, bis auf einige Ausstellungen, widerwillig als ein nicht zu umgehendes Übel und eine Anomalie toleriert. Es wurde also ein « Ritus » ohne Kirche geschaffen.

Die Ereignisse, die dahin führten, stellt der Verfasser erschöpfend aufgrund einer überaus reichen Dokumentation dar. Das ist ohne Zweifel eine bedeutende und wertvolle Leistung, was rückhaltlos anerkannt sei. Aber in der theologischen Ausdeutung der Fakten können wir dem V. nicht in allem folgen und müssen unsere Bedenken anmelden.

« Ritus » ohne Kirche war gewiss kein idealer Zustand. Der V. scheint der Auffassung zu sein, dass die für die Italo-Griechen durch Clemens VIII. gegebene Entscheidung für die « Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl » und für die zwischen « der Römischen Kirche und den orthodoxen orientalischen Kirchen » (S. 38, vgl. S. 22 ff.) irgendwie typisch sei. Wir würden eher sagen: Der in dieser Entscheidung aufgezeigte Weg ist für eine wahre Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West in der Kirche absolut ungeeignet. Zum Glück blieb Rom nicht auf diesem hier eingeschlagenen Weg. Es will uns scheinen, dass der V. hier nicht genügend berücksichtigt, dass der Fall der Italo-Griechen — nennen wir sie einmal kurz so — nicht der bei der Entstehung der unierten Patriarchate des Ostens typischen Situation entspricht. Wir sehen hier von der Union der Ruthenen (1595/96) einmal ab. Die Italo-Griechen sind ein Sonderfall, in dem die Päpste eine wesentlich andere Regelung vornahmen als bei der Entstehung der unierten Kirchen im Nahen Osten. Es ist also sehr zu bezweifeln, ob den Massnahmen für die Italo-Griechen die universale Bedeutung zukommt, die der V. ihr beizumessen scheint. Diese Massnahmen konnten zu einem « Uniatentum » im pejorativen Sinn führen, aber nicht zu einer echten Wiedervereinigung. Die Italo-Griechen waren eine Gruppe von orientalischen, von Haus aus griechisch-orthodoxen Christen, die durch politische Umstände mehr oder weniger gezwungen in das Gebiet des lateinischen Patriarchen eingewandert waren. Sie wollten ihre Liturgie und ihr Brauchtum beibehalten, erkannten den in den Augen Roms schismatischen und häretischen Patriarchen von Konstantinopel als ihr Oberhaupt an und hatten von ihm gesandte Bischöfe als ihre Oberhirten, die ihnen ihre Priester weihten. Zudem beanspruchten sie die im ersten Jahrtausend für die Orientalen übliche Autonomie, die sie als völlige Unabhängigkeit missverstanden, und wollten sich weder dem Papst noch den italienischen Bischöfen unterordnen. All dies widerstritt der im zweiten

Jahrtausend herrschenden Grundkonzeption Roms von der Einheit der universalen Kirche. Diese Konzeption ist allerdings von der auch in Rom im ersten Jahrtausend anerkannten grundverschieden. Damals bestand die universale Kirche aus den miteinander in Gemeinschaft stehenden Patriarchaten, unter denen dem westlichen ein Vorrang zukam, und zwar nicht bloss ein reiner Ehrenvorrang, sondern — um in der heute üblichen Terminologie zu reden — ein solcher auch der Jurisdiktion, der aber mit einer sehr weitgehenden kanonischen Automie vereinbar war (vgl. W. de Vries, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, in: *Scholastik* 37 (1962) 341-369). Im zweiten Jahrtausend neigte Rom dazu, die universale Kirche mit der römischen gleichzusetzen und deshalb als *das* wesentliche Band der Einheit die Unterwerfung aller Christen unter den Römischen Pontifex anzusehen (so mindestens schon Innozenz III. (1198-1216), vgl. W. de Vries, *Innozenz III. und der christliche Osten*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 3 (1965) 105 ff.). Dieser Wandel in der Grundkonzeption Roms von der Einheit der Kirche hatte seine Konzequenzen für die Italo-Griechen wie für die — abgesehen von den Maroniten — von der Mitte des 16. Jahrhunderts an sich bildenden unierten Patriarchate des Nahen Ostens. Diese Kirchen waren tatsächlich von den autonomen Patriarchaten des ersten Jahrtausends grundverschieden. In ihnen schaltete und waltete Rom als einheitsschaffende Kraft ungefähr ebenso wie in den Gebieten seines westlichen Patriarchats. Die unierten Kirchen des Ostens unterscheiden sich aber wesentlich von den Italo-Griechen, zunächst einmal dadurch, dass sie eben wirklich *Kirchen* waren, mit eigenen Hierarchien und nicht bloss « Riten ». (Zum Begriff « Ritus » im Kirchenrecht s. E. Herman, *De « Ritu » in Iure canonico*, in: *Orientalia Christiana*, vol. XXXII, Num. 89, 1933, S. 96-158. Auch diesen grundlegenden Aufsatz zitiert der V. nicht). Das war möglich, weil diese Hierarchien sich der neuen Einheits-Konzeption Roms tatsächlich, wenn auch widerwillig, fügten und weil sie sich auf ihren ursprünglichen Territorien befanden und nicht auf dem des lateinischen Patriarchen. Es stellte sich also nicht wie bei den Italo-Griechen das Problem einer mit der lateinischen rivalisierenden bischöflichen Autorität.

Diese grundlegenden Verschiedenheiten zwischen den Italo-Griechen und den unierten Kirchen des Nahen Ostens berücksichtigt der V. nicht genügend. Rom sah jedoch diese Verschiedenheiten und behandelte deshalb die Italo-Griechen wesentlich anders als die Orientalen des Nahen Ostens. Das ist z.B. bei Benedikt XIV. (1740-1758) sonnenklar. In seiner Konstitution « Etsi pastoralis » vom 26.5.1742 zeigt er eine dem griechischen Ritus gegenüber sehr reservierte Haltung. In seinen Konstitutionen für die Orientalen des Nahen Ostens, z.B. « Demandatam coelitus » vom 24.12.1743 und « Allatae sunt » vom 26.7.1755 weht ein ganz anderer Wind. Hier setzt sich der Papst energisch für die Erhaltung der orientalischen Riten ein (vgl. zur Sache: de Vries, *Rom und die Patriarchate* S. 211 ff.).

Bei den Orientalen des Nahen Ostens, die katholisch wurden,

gab es nicht das Problem wie bei den Italo-Griechen, von welchem Bischof die Priester zu weihen seien. Diese Orientalen hatten von der Zeit ihrer Union an eine eigene katholische Hierarchie. Den Italo-Griechen dagegen fehlte eine solche und sie wollten deshalb ihre Priester von orthodoxen (in der Sicht Roms schismatischen, ja häretischen) Bischöfen weihen lassen. Diese hatten — nach der Konzeption der römischen Behörden — zwar die Weihegewalt, aber nicht die « executio ordinis «. Das bedeutete aber nicht, dass die Spendung der Weihe durch sie *ungültig* war. Sie geschah nur auf unerlaubte Weise (S. 132. 137. 140. 171). Der V. sieht hier eine unzulässige Übertragung des lateinischen Kirchenrechts auf Orientalen (S. 154). Er übersieht dabei, dass sich die Auffassung vom Fehlen der « executio ordinis » bei schismatischen Bischöfen nicht bloss auf positive Bestimmungen des lateinischen Kirchenrechts stützt, sondern eine logische Folgerung aus der Grundkonzeption Roms vom Schisma war. Das Schisma und erst recht die Häresie trennen von der einen wahren Kirche, in der allein das Heil zu finden ist. Das ist eine Idee, die nicht erst — wie der V. (z.B. S. 43) anzunehmen scheint — in Trient erdacht wurde, sondern — von zeitweiligen Schwankungen abgesehen — seit eh und je in der katholischen Kirche herrschend war. Schon für Gregor IX. (1227-1241) ist die griechische Kirche « die Synagoge Satans » (Pontif. Comm. ad redigendum Codicem Iuris Can. Orientalis, *Fontes*, Series III, Vol. III, S. 314). Für Innozenz III. (1198-1216) sind von Rom getrennte (auch orientalische) Bischöfe wie vom Weinstock abgenittene Reben, die keine Frucht bringen können (*Fontes*, Series III, Vol. II: *Acta Innocentii* III, S. 200, n. 11). Der Eindruck, dass Trient eine neue Ekklesiologie brachte, kann durch die Tatsache geweckt werden, dass noch kurz vor dem Konzil Päpste wie Leo X., Paul III. und Julius III. die von orthodoxen Bischöfen geweihten italo-griechischen Priester anerkannten (S. 130, vgl. zur Sache: DE VRIES, *Rom und die Patriarchate* S. 193 ff.). Die den Griechen gegenüber besonders freundliche Haltung der Renaissance-Päpste dürfte sie dazu geführt haben, die orthodoxen Bischöfe als im wesentlichen katholisch anzusehen. Das wurde bei den Päpsten der Gegenreformation nach Trient anders. Die Vorwürfe, die der V. gegen diese Päpste erhebt, scheinen darauf zu beruhen, dass er bei ihnen eine Ekklesiologie erwartet, wie sie erst auf dem 2. Vatikanischen Konzil grundgelegt und nachher, vor allem durch Paul VI, weiterentwickelt wurde (S. 198.205). Nun, von der « Synagoge Satans » Gregors IX. bis zur « Schwesterkirche » Pauls VI. ist ein weiter Weg. Wir können nicht von Päpsten der Gegenreformation die ökumenische Einstellung erwarten, zu der sich die katholische Kirche nur sehr langsam durchgerungen hat (vgl. zur Sache: DE VRIES, *Rom und die Patriarchate* S. 328-373).

In seinem Buch « Chiesa Romana e Rito Greco » hat V. Peri einen sehr wertvollen Beitrag zur Geschichte der Griechen und Albanesen Süditaliens geliefert, wenn auch seine ekklesiologischen Folgerungen aus den dargestellten Tatsachen in manchem angreifbar sind.

W. DE VRIES S.J.

Hansjakob STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans 1917-1975*, R. Piper Verlag, München-Rürich 1975, 488 pp., 8 plates, numerous facsimiles.

In this remarkable book for the first time the official and unofficial relations between the Holy See and Communist-controlled countries are given a firm historical context. And the subject matter is treated in a scholarly way, without bias or sensationalism.

The account begins with the Corpus Christi procession celebrated in the Nevskij Prospekt in Petrograd on May 30, 1918, a few months after the seizure of power by the Soviets, who did not interfere with Catholic public worship at that time. The author starts his historical study with an idyllic scene and intersperses similar novellike descriptions or personal comments among the dry factuel material. This makes the reading of the work fascinating.

Two major events related to the Vatican Ostpolitik took place in our generation: first, the advance of the Red Army into the very heart of Europe and the establishment of the so called "people's democracies", whereby about 70 million Catholics were engulfed by the Soviet bloc; second, the election of Angelo Roncalli as successor to St. Peter in 1958 and the inauguration of a new policy towards the Communist countries. Stehle states that with John XXIII a new era in the relations of the Vatican to the Eastern bloc countries begins, although he does not conceal the difficulties of recent years. However, the author does not do justice to the pontificates of Pius XI and Pius XII.

The heuristic foundation of the book is admirable. Although the Roman Archives of the Society of Jesus and the Vatican Archives were closed for the period under consideration, the author was able to uncover some important sources. He utilized very well the Archives of the Assumptionist Fathers and of the Divine Word missionaries in Rome, and the German archives.

The individuals who took an active part in Vatican Ostpolitik brought into play not only the theoretical principles of the Church, but also their own world outlook, and concrete procedures. Some, because of their personal limitations, were less than successful in conducting a viable Ostpolitik. Among these Stehle numbers Eugenio Pacelli, Andrew Šeptycky and Michael d'Herbigny. In drawing their profiles S. utilizes the portraitist's device of exaggerating certain striking features, though not necessarily thereby revealing the very heart of the person.

Eugenio Pacelli is the key-figure of Vatican policy toward the Communist East from 1917 to 1958. Stehle introduces the young nuncio when in Germany in the following description on p. 23: His stature was that of a Renaissance prince, "but behind his outward appearance was hidden an internal insecurity". This is not a very complimentary introduction to an individual. The author refers with manifest disapproval to one of the last acts of Pius XII, the letter of Sept. 9,

1958, in which Chinese bishops consecrated without the permission of the Holy See were excommunicated along with their consecrators (p. 333). Bishops of other Communist countries were threatened with similar penalties if they conferred episcopal orders uncanonically. These harsh measures can only be understood in the context of the schemes that the Communists had planned. The strong papal verdict was pronounced to prevent the establishment of national "Catholic" Churches, divorced from Rome, which would be the first stage to the final and total liquidation of the Christian faith. Stehle does not seem to be aware of these facts.

Elsewhere Pius XII is potrayed as a man suffering under the burden of responsability, worried and hesitant, anxious but scrupulous. These features, although not foreign to him, did not constitute the essence of Pacelli as pope. With regard to his attitude toward Communism, one can indeed object that he mistakenly considered Communism a static and unchangeable reality. He was confirmed in this opinion by the news that he received from Communist countries after the Second World War.

Andrew Šeptycky, archbishop of Lvov and metropolitan of Halyč (1900-1944) was greatly affected by the political vicissitudes in Eastern Europe. During and right after the war no ethnic group endured more miseries than the Ukrainian Catholics of his metropolitanate. Stehle pits these tragic events side by side with the "pious, adventurous illusions of Šeptycky", speaking of both of these in the same breath (p. 398). And these allusions as well as those to the "exalted enthusiasm" of Šeptycky, are frequent. Nobody denies that the metropolitan's mind was occupied occasionally with visions of far-off horizons. But his way of looking at things was sober in judgement; his piety and pastoral work bore the touch of true Christian realism. Moreover, Stehle is not sufficiently familiar with the metropolitan's life (p. 425, note 4). For example, he was not born into a Polish family but into a Ukrainian family, which, however, had been Polonized in the nineteenth century. Also, he was metropolitan, not bishop of Halyč. Next, during the First World War he was not exiled to a Siberian monastery, but was imprisoned in St. Euthymius monastery at Suzdal', some 200 km east of Moscow. After the invasion of Galicia by Soviet forces on Sept. 17, 1939, he established a hierarchy also in territories outside his metropolitanate. Stehle asserts that he acted thus on the basis of "legendary" faculties given to him in 1907. In reality his faculties were not "legendary", and his actions can be explained by the metropolitan's guiding principles which were substantiated by the facts.

Stehle is the first historian who has tried to unravel, with fairness and on the basis of the new reliable material he found, the rather puzzling figure of Fr. Michael d'Herbigny S.J. (1880-1957), who was president of the Pontifical Oriental Institute from 1922 to January 6, 1932 (Stehle translates incongrously *Päpstliches Ostinstitut*). In these years he appears as the chief adviser for and occasional architect of papal policy towards the USSR.

In his early years he fell in love with Russia and produced a valuable book on Vladimir Soloviev (in one not three volumes, as asserted by Stehle, p. 96). Despite his sympathies for Russia, d'Herbigny was at heart a Westerner. Russia was for him merely the object of highly interested study. The author considers this cultivated and pious Jesuit a visionary, a romantic animated by missionary mysticism, and a fantastic dreamer in matters of Church policy. However, the love of the grandiose is instilled into every educated Frenchman and was not limited to him alone. Criticism of the secret episcopal consecrations done by him in Russia in 1926 still persists. Still, we must remember that he was bound by the presuppositions of the time, by his meagre knowledge of Soviet conditions of life, and last but not least by the will of Pius XI.

After the Second World War, the Holy See had to deal not only with the USSR but also with a number of her satellites where the conditions of Catholics had become precarious.

The main problem encountered by the Church was whether or not, and if so to what extent, a bishop, priest of layman could collaborate with a regime that proclaims atheism as the basis of the social and cultural life of a country. Is it better for the Church to lay down its life for the sheep and be devoured by the wolves rather than compromise its Christianity? Or is it better in this dilemma to howl with the wolves — of course within bounds, without betraying the main tenets of the Christian faith — in order to avert or at least delay the destruction of the flock?

There is no explicit, clear-cut, ready-made answer to this dilemma. The situation varied from country to country. In general terms, the Vatican adopted during the early post-war or the Stalinist period a hard line, but later favoured a more lenient policy whenever possible without impairing its Christian principles. Individuals such as Stepinac, Beran, Mindszenty, Slipyj refused to howl with the wolves and were eliminated. Although a good shepherd by his sufferings or death will not necessarily save his sheep, his example will strengthen the faith of his flock, and his sacrifice should be viewed in the light of the doctrine on the communion of saints. This point goes unnoticed by Stehle.

The author's conclusions, drawn from the course of events, are appropriate. Stehle shows a remarkable familiarity with the structure of the Church and with the Vatican's way of thinking and acting. This is why he places great emphasis on the institutional aspect of the Church; yet his words "the full priestly power alone can assure the sacramental religious life" are a slight overstatement (p. 111).

Some criticism may be added concerning the spelling of proper names and the system adopted in the transcription of Slavic terms.

This valuable book is the outcome of prolonged and dedicated research and study. It will remain for several years the standard text on the subject matter.

J. Krajcar S.J.

Archaeologica et liturgica

Konstantinos D. KALOKYRIS, *Ἡ Θεοτόκος εἰς τὴν εἰκονογραφίαν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Istituto Patriarcale di Studi Patristici, Thessaloniki 1972, pp. 302 + tavv. 304.

Intento dell'Autore in quest'opera è di presentare in uno studio d'insieme, che egli concepisce anche come comparativo, la produzione iconografica dell'Oriente e dell'Occidente nella raffigurazione della Theotocos.

Dopo aver esposto nel primo capitolo le dottrine teologiche che sono a fondamento delle rappresentazioni della Madonna, l'A. tratta (cap. 2) degli appellativi in uso per indicare i varii tipi iconografici, dei santuarii mariani e delle apparizioni che sono all'origine di alcune raffigurazioni. Il terzo capitolo è consacrato alla descrizione e all'interpretazione dei tipi iconografici che presentano Maria col Bambino, Maria nel contesto della S. Famiglia, i temi tratti dalla vita di Maria, quelli riguardanti Gioacchino ed Anna. Argomento del quarto capitolo è la Theotocos nelle scene della vita di Cristo e le sue prefigurazioni nell'Antico Testamento. Ad alcuni temi che ricorrono particolarmente in Occidente è consacrato il capitolo V. Infine l'A. ha creduto utile aggiungere un certo numero di testi tratti dagli apocrifi, dagli scrittori sacri e dall'innografia della Chiesa bizantina ai quali si è ispirata l'iconografia mariana. Seguono 304 riproduzioni in bianco e nero.

Benché nel titolo si parli dell'« Oriente », l'Egitto, la Siria e l'Etiopia sono pressoché del tutto assenti. In realtà l'A. prende soprattutto in considerazione l'arte bizantina ed è questa la parte più pregevole dell'opera. La vasta documentazione, l'illustrazione a livello scientifico dei singoli tipi iconografici fanno di questa pubblicazione uno strumento di consultazione utile agli studiosi d'arte sacra e di mariologia.

Meno felici appaiono i giudizi dell'A. sul culto di Maria nella Chiesa Cattolica. Vi si manifestano infatti serie lacune nell'informazione, fonte a loro volta di deplorevole confusione. Così quando l'A. afferma (pag. 29) che « in Occidente il culto della Vergine ha preso forma particolare (si è sostanzialmente allontanato dalla venerazione) sfociando nell'apoteosi di Maria e nei dogmi dell'Immacolata Concezione e della sua corporea assunzione in cielo. Anzi... essa viene collocata come quarta persona nella rappresentazione della SS.ma Trinità, cioè come consedente della Divinità in tre Persone » specificando, in nota, che "In Occidente l'onore tributato alla Theotocos giunge all'*adorazione*"; che con la proclamazione del dogma dell'Assunzione nel 1950, « la Chiesa Romana ha riconosciuto il tipo dell'Assunta dell'Occidente come modello ufficiale della propria iconografia » (pag. 140); che dall'epoca della controriforma, l'apparizione del Cristo

Risorto a Maria « è divenuta per la Chiesa Romana articolo di fede » (pag. 171).

Analogamente deve dirsi di quanto egli scrive riguardo al culto di Maria presso Dante, Francesco d'Assisi, San Bernardo (pag. 30-31) e dell'opera degli artisti in Occidente, i quali tutti si ricollegano ad un'evoluzione di pensiero *diversa* dall'ortodossia bizantina, ma non per questo meno valida, né meno ortodossa. Se presso alcuni artisti, le raffigurazioni di Maria hanno carattere profano, questo non vale certo di tutta, e neanche della maggior parte della produzione dell'Occidente: non per es. di Giotto, né della scuola senese, né del gotico, né della Pietà di Michelangelo... L'A. si mostra scandalizzato per il titolo di « Mediatrice » attribuito a Maria: Che cosa intendono allora tutte le Chiese bizantine quando la invocano: « Προστασία τῶν Χριστιανῶν ἀκατέσχυντε. Μεσιτεία πρὸς τὸν Ποιητὴν ἀ μ ε τ ά θ ε τ ε ».

Se non per l'Oriente, certo per quel che riguarda l'Occidente l'A. avrebbe tratto profitto dagli studi del Vloberg pubblicati nella collezione *MARIA*, diretta da Hubert Du Manoir, tom. II (Paris 1952): *Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin*, pp. 405-443 e *Les types ... dans l'art occidental*, pp. 483-450; pare l'A. non conosca tali studi importanti.

Tema del tutto assente in quest'opera, quello di Maria col Bambino raffigurati sullo sfondo di una conchiglia che si riscontra nell'iconografia copta (museo del Cairo) come in determinate opere dell'Occidente, a significare Colei che nel suo seno ha coltivato la perla divina (« Χαῖρε, Ἄχραντε κόχλος ἡ τὸν Θεῖον Μαργαρίτην προαγαγοῦσα » Ἀκάθιστος, ᾠδὴ ε').

Manca, crediamo, la vera spiegazione dell'Odighitria, Colei, cioè che con la destra leggermente alzata indica il Cristo « v i a verità e vita » che essa regge seduto sulla sinistra. Παναγία ἡ Σκέπη si richiama più probabilmente all'antichissima preghiera (è documentata già nel 250) « Ὑπό τὴν σκέπην σου καταφεύγομεν Θεοτόκε... ».

La qualità tecnica delle riproduzioni, rispetto a una pubblicazione del genere, lascia piuttosto a desiderare. D'altra parte non si vede quale criterio abbia ispirato l'A. nella scelta dei temi, i quali, benché numerosi, non risultano rappresentativi delle varie scuole. Altrettanto potrebbe dirsi dell'ordine nella disposizione.

Presente in tutte le forme dell'arte come nel pensiero di tutte le scuole teologiche, la Theotocos costituisce un tema quanto mai arduo. Mosso dal desiderio di rilevarne l'importanza non meno che da vera pietà, l'Autore vi si è cimentato, sottovalutando la complessità del problema. Il suo contributo, anche se soltanto in parte, rimane valido mentre appare chiaro che solo dalla collaborazione di esperti delle varie scuole d'arte, e di conoscitori della letteratura sacra e della teologia si può sperare il felice compimento di un'opera del genere.

P. Stephanou S.J.

La prière des heures. Ὡρολόγιον (= *La prière des Églises de rite byzantin* 1). Editions de Chevetogne 1975, pp. 529.

Entre 1947 et 1939, Dom Euthyme Mercenier avait publié les trois tomes bien connus de *La prière des Églises de rite byzantin*: I, *L'office divin, la liturgie et les sacrements*; II, 1, *Grandes fêtes fixes*; II, 2, *Grandes fêtes mobiles*. Du volume I une 2e édition révisée avait déjà paru en 1947. On annonçait alors le volume III, *Le rituel*, qui hélas, n'a jamais vu le jour. Du volume II, 1 une 2e édition, revue avec la collaboration de G. Bainbridge, paraissait en 1953. La mort de Dom Mercenier en 1965 laissait inachevée une œuvre qui avait suscité, tant parmi les orthodoxes que parmi les catholiques byzantinophiles, une admiration méritée et qui risquait maintenant de rester incomplète. La satisfaction fut générale lorsque Nicolas Egender et ses confrères et amis de Chevetogne reprirent le travail.

Le premier volume de la nouvelle collection, puisqu'ils parlent eux-mêmes de refonte totale de l'ouvrage du P. E. Mercenier, porte le chiffre 3 et est consacré à l'Octoèque dominical (cf. recension dans *Or.Chr.Per.* 39, 1973, pp. 507-8). L'Octoèque n'avait pas été publié par E. Mercenier. Ainsi donc, plus que de refonte, il s'agissait de la publication d'une très bonne traduction des textes poétiques les plus importants de l'office du dimanche. Que l'initiative ait été agréée par les orthodoxes est prouvé par la lettre chaleureuse de feu le patriarche Athénagoras, qui figure en tête du volume.

Le présent volume porte le chiffre 1; il ne comprend que le tiers du volume I de Mercenier (les premières 209 pages). Mais la nouvelle édition ressemble fort peu à celle de Mercenier.

Tout d'abord l'office des heures est précédé d'une ample introduction historique de 80 pages où N. Egender nous présente l'histoire de l'Horologe byzantin: le chapitre I est dédié à la pré-histoire de l'office: *L'héritage de la communauté apostolique, Prière et manifestation de Dieu, Le souvenir de Jésus*; le chapitre II: *Formation de l'office*, nous introduit dans l'histoire, à partir du IVe siècle, de l'office et de ses « auteurs »: Basile, Sabas et Théodore Studite; chapitre III: *Le texte de l'horologion*, dont les premiers documents directs ne datent que du IXe siècle; chapitre IV: *Les éléments constitutifs de l'office*: *Les bénédictions, Prières initiales et finales, La psalmodie, Hymnes et tropaires, Kyrie eleison et litanie, Lectures bibliques et patristiques, Les prières* (*S. Basile, S. Ephrem, S. Eustrate et S. Mardaire, Antiochus, S. Joannice, Paul de l'Évergète*).

Dans cette introduction, l'A. fait preuve d'une grande sagesse dans sa synthèse. Sans rien ignorer de ce qui a été dit et écrit ces derniers temps sur les différentes questions (preuve en sont les notes abondantes et les citations, ainsi que les quinze pages de bibliographie de l'appendice), il essaie de dégager, sans crédulité, mais aussi sans exagération critique, le maximum de données sûres. Ainsi, le pieux fidèle qui prend l'Horologe en main dans l'intention de prier, pourra

y trouver aussi une nourriture intellectuelle, tandis que le liturgiste amateur pourra s'orienter dans une recherche plus ample.

Après cette introduction générale, viennent les offices eux-mêmes: *Office de minuit, orthros, prime, tierce, sexte* et *none* avec leurs *heures intermédiaires* respectives, *office des typiques, office de la table, vêpres, grandes* et *petites complies*. Chaque « heure » est précédée d'une bonne introduction dans le style de l'introduction générale: histoire de chaque heure en général et des éléments de chaque heure en particulier; très importantes sont les introductions à l'orthros et aux vêpres. Chaque heure est précédée des différents schémas de célébration selon la catégorie liturgique du jour: férial, festif, Carême, etc.

La traduction de E. Mercenier a été complètement renouvelée, aussi bien dans la partie biblique (et chaque citation biblique est exactement reportée en marge), que dans celle euchologique ou hymnique; un très bon français moderne qui reste cependant assez près du grec; les tropaires sont donnés en stiques, selon la disposition métrique grecque, ce qui facilite énormément leur compréhension tout en laissant percer le rythme de l'original. 19 pages de Lexique (français-grec-slave) de termes liturgiques et une Table des références bibliques couronnent le volume.

Dans l'ensemble cet ouvrage des moines de Chevetogne est digne du cinquantième anniversaire de leur fondation, à l'occasion duquel il est dédié à la mémoire de Dom Lambert Beauduin. Ce petit volume sera une aide précieuse pour la prière des fidèles et des communautés orthodoxes de langue française, ainsi que pour les catholiques qui par naissance ou par adoption suivent la tradition byzantine. Nous pensons que le livre sera aussi de grande utilité pour l'enseignement de la liturgie byzantine; il n'existait jusqu'à ce jour aucun autre manuel qui mît à la portée des enseignants et des élèves une synthèse si dense et si équilibrée de tout ce qu'on peut savoir sur l'histoire de l'Horologe byzantin. On ne peut que souhaiter que N. Egender et ses compagnons continuent cette magnifique initiative de la refonte de *La prière des Églises de rite byzantin*.

M. Arranz S.J.

Ignace Peña, Pascal Castellana, Romuald Fernandez, *Les Stylites Syriens*, (= *Publications du « Studium Biblicum Franciscanum »*, Collection minor n. 16), Editions de la Custodie de Terre Sainte, Milan 1975, pp. 222, tavv. 48.

Il primo saggio (I. Peña, *Martyrs de temps de paix: les stylites*) è più generale e traccia una storia del fenomeno stilita, nato all'interno del monachesimo siriaco. L'A. descrive il contesto storico-geografico e ricostruisce, in base a dati archeologici, la colonna e la piattaforma sulla quale lo stilita pregava, digiunava, predicava, sopportando lassù il suo martirio volontario. Lo studio è concluso da un quadro dell'esten-

sione numerica e geografica dello stilistismo con una lista cronologica e geografica nella quale vengono elencati stiliti siriaci dal secolo V° al secolo XIX°.

Il secondo saggio (P. CASTELLANA, *Les Stylites autour de Qal'at Sim'an*) studia archeologicamente una regione della Siria, per identificare luoghi dove, non solo il più famoso, ma numerosi altri stiliti hanno trascorso anni sulle loro colonne. La gente del luogo, che conserva la memoria di un pozzo, di una colonna o di un « uomo della colonna » fornisce indicazioni preziose al ricercatore.

La terza parte del volume (R. FERNANDEZ, *Le culte et l'iconographie des stylites*) considera lo stilitismo sotto la formalità dell'agiografia e dell'arte sacra, occupandosi anche di simbologia iconografica.

Le tre parti sono corredate di schizzi e di piantine. Terminano il volume 48 tavole fuori testo con numerose fotografie.

L'argomento del volume è senz'altro importante per la storia del monachesimo cristiano e del monachesimo in genere e ci congratuliamo con gli AA. per averlo affrontato. Essi hanno compulsato molte fonti primarie e secondarie sull'argomento e le citazioni stanno a provarlo. Ci hanno dato una sintesi utile. Tuttavia avremmo voluto vedere citate altre opere che riteniamo indispensabili. Se non pretendiamo che gli AA. conoscano Aleksij KUZNETZOV, *Yurodstvo i stolpničestvo*, S. Peterburg, 1913, ignoto sembra, perfino a DELEHAYE, ci aspettavamo almeno che conoscessero Stephan SCHIWIETZ, *Das Mörgenländische Mönchtum*, Mainz-Wien, 1904-1938 e soprattutto A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain, 1958-60. Inoltre, per vari testi greci, gli AA. fanno riferimento all'edizione del Migne, anche quando ne esistono di più recenti e di criticamente migliori come nel caso delle *Vite* dei sue Simeoni Stiliti di cui sembrano ignorare le edizioni del Lietzmann e del Van den Ven.

In quanto all'archeologia, gli AA. hanno il merito di essersi recati sui luoghi e di aver fatto ricerche sul campo. Noi però, senza essere archeologi, abbiamo l'impressione che la sicurezza con cui identificano basi e fusti di colonne di stiliti sia talvolta eccessiva.

V. POGGI S.J.

Christine STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen* (= *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, Bd. 6). Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973, pp. 180 + VII plans + 78 photos and illustrations.

In this 1970 University of Munich dissertation we are once again presented with an excellent study on the early churches of Constantinople. Like Mathews' 1971 book *The Early Churches of Constantinople* (cf. *OCP* 40, 1974, 199-203), Strube's interpretation of archaeo-

logical data is controlled by the principle that churches were designed to house a liturgy, and must be interpreted — in part at least — in function of this liturgy insofar as it can be reconstructed. But if Mathews has a more synthetic grasp of the history of the Byzantine mass and presents a more complete overview of the interplay of architecture and liturgy in the rite of the Great Church, Strube, limiting herself to the west side of the churches of the Justinian period and the related entrance rites, provides us with a more detailed and precise analysis of the archaeological remains and the relevant literary evidence, all carefully distinguished according to historical period and subjected to painstaking, accurate analysis.

Until Mathews and Strube little recognition had been given to the *liturgical* importance of the atrium and narthex in the early rite of the Great Church — according to Schneider they had no liturgical function at all. Crucial in such judgements was the interpretation of buildings in terms of imperial ceremonial without taking account of the broader liturgical context: in the 10th c., at least, the emperor participated publicly at the liturgy only about a dozen times a year, and the churches were certainly not idle the rest of the time!

After a brief but incisive analysis of the important literature, S. proceeds to a thorough study of the main entrance side of H. Sophia, H. Eirene and Holy Apostles in the capital, and St. John in Ephesus, without ignoring, however, whatever useful evidence can be adduced from other contemporary churches. These churches of the capital and its environs shared the following basic plan: out from the west side of each church extended an atrium or large open court surrounded on three sides (N-S-W) by an arcade or cloister, i.e. a covered walk formed by the outer wall of the atrium and within by a colonnade opening into the courtyard. This arcade and the courtyard it enclosed were accessible from without by doors in the outer wall, usually on all three sides. On the east or façade side one passed from the atrium into the narthex, a narrow vestibule running the length of the façade, by means of a series of entrances. A door in each extremity led directly into the narthex from the ends of the N-S arcades. Along the length of the façade facing the open court, access was via an open colonnade or a series of doors — three or more. The main door, as evidenced by its proportions, was the central one. The thesis of Salzenburg and Antoniades that the west wall of H. Sophia had no central entrance is thus rejected. More important, this central entrance characterizes these churches of the capital over against contemporary 5th century Greek basilicas that present a west façade closed in the center, with entrances only to the sides. From the atrium, stairs gave access to the galleries with which the interior of these churches was furnished on all but the east side. The location and route of these stairs are not always certain. The inside or east wall of the narthex was in turn pierced by a corresponding series of doors leading into the main body of the church. A large central door lay directly opposite the main door in the west wall; it led into the central

nave of the church. This is the entrance indicated in the sources as the " Royal Door(s) " through which the emperor and patriarch entered the church. It was flanked by at least two other doors leading into the central nave. In addition, at the N-S ends of the narthex, opposite and corresponding to the doors leading into the narthex from the N-S atrium arcades, were doors into the side naves.

Hagia Sophia, destined by size and importance to accomodate huge crowds, departs in detail from the norm: it had seven, not five entrances at the east end of the atrium, leading into a double fore-chamber — i.e. its narthex, unlike that of the other churches, was preceded by a vestibule or "exonarthex" with access via five doors into the narthex, which in turn had in its east wall a triple Royal Door flanked by two more doors into the central nave, and four more into the side naves: nine in all. So instead of a 5 and 5 door plan from atrium to narthex to nave, we have a 7-5-9 scheme from atrium to exonarthex to narthex to nave.

But the chief characteristics remain unchanged: the atrium is designed to gather and funnel the crowds into their respective entrances. The main access route is in a direct line down the central axis of the whole architectural complex from the central door in the west wall of the atrium via the courtyard, central narthex entrance, Royal Doors, and nave, then along the solea to the central or "Holy Doors" of the chancel and through them into the sanctuary and up to the elevated throne in the center of the apse.

This longitudinal axis of multiple entrances from atrium to narthex to nave to apse distinguishes these churches from contemporary Greek basilicas, and is in direct relation to the liturgical use of atrium and forechambers in the introit rites of the early Constantinopolitan liturgy. These rites have already been definitively reconstructed by Mateos, although he ignores the peculiarities of the imperial entrance, and the relation of these rites to the atrium and narthex has already been pointed out by Mathews. Strube's work fills in the gaps and corrects errors in this general outline with painstaking detail, especially in regard to the architecture of the west façade and forechambers, and to the complexities of the imperial entrance. The detailed retracing of the various entrance routes used by the emperor on days when he took part in the liturgy (solemn entrance from narthex, entrance via the atrium after a stational procession, non-solemn entrance); the location of the various imperial chambers (metatorion, oratory, koiton, parakyptikon), especially the metatorion of H. Sophia, where her interpretation supercedes that of Mathews; the unscrambling of some of the confusion from shifting terminology that renders exegesis of Byzantine sources so hazardous (Great Door, Beautiful Door, Beautiful Doors, Royal Doors, Holy Doors ...) — on these and other matters S. has provided us with new and secure conclusions. Her discussion (139 ff) of the sources for the reconstruction of the narthex of St. John in Ephesus is especially good and surely right, and is a fine example of her comparative analysis

of literary sources. Against Heisenberg and Ebersolt she rejects the idea of a narthex envelopping the whole western crossarm on N-S-W, and argues effectively for the more usual narthex along the west side. Her whole treatment of this church is exemplary: precise and convincing. And the treatment of H. Eirene (ch. VII) corrects Mathews, though perhaps the present work of Urs Peschlow of the German Archaeological Institute, Istanbul, makes any definitive judgement on this church premature.

But exact, detailed accounts of archaeological data greatly tax a reader's imaginative powers, and one could wish that the author had seen fit to provide more designs and plans *with legends* of the many detailed tentative identifications of places referred to. The seven plans that are provided are excellent, but are often of little help when the reader tries to visualize the location of horologion, metatorian, etc.

In general, S's understanding and use of liturgical sources and terminology are remarkably good for a non-specialist in liturgiology. However, one could recommend a more precise designation of these sources. References simply to DMITRIEVSKIJ can be vague or even misleading: the archieraticon or patriarchal diataxis of Demetrios Gemistos is not an "Euchologion des 14. Jahrhunderts" (p. 51); and the Andreas Skete codex, cited as "DMITRIEVSKIJ I, Typika", is also a patriarchal diataxis. As for the "Euchologion von Grottaferrata" (n. 91) cited from GOAR 731, there are dozens of them; this one happens to be the *Cryptoferratense Bessarionis* according to GOAR's wretched system of references, or *Grottaferrata Gb I* (cf. ROCCHI, *Codices Cryptenses* p. 240) according to today's pressmarks.

Further precisions could also be made regarding some of the conclusions drawn from the liturgical sources. S's discussion of the introit (pp. 59-62, 97, 103) is needlessly complicated by her treatment of liturgical pieces separately rather than as elements of the liturgical units from which they cannot be isolated without obscuring their nature and function. For example psalm verses, doxology and troparia are all elements of the antiphonal psalms. The Trisagion at the beginning of the liturgy is simply the débris of the original fixed introit antiphon to which, later, another variable introit antiphon was added. So when the typicon tells us that the patriarch entered at the *doxa*, or at the troparion, or at the Trisagion, it all amounts to the same thing, and does not mean that the patriarch's entrances "liegen nicht so fest" (p. 63). Upon arrival at the church the psalm was concluded by intoning the *doxa*, the refrain (troparion or its variant *perisse*) was repeated for the last time, and the Trisagion was chanted. This now doubled introit antiphon came to be preceded — at first only some days — by a stational office of three antiphons. Eventually this developed into the office of three antiphons preceding the liturgy. But in the 10th century some days still reflect the older structure, according to Baumstark's law: *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit* (*JLW* 7, 1927, 1-23). So it is inaccurate to say that

on these days the antiphons "fallen aus" (p. 62); they were never there in the first place.

Discussing the later history of the introit of the pontifical mass S. affirms (p. 51) that in the later sources the bishop was at his throne in the nave during the enarxis, whence he was conducted to the Royal Doors, then back through the church into the sanctuary, in the "Little Entrance" procession. This is not clear in the sources. In the 10th century Johannisberg Latin version of the Liturgy of St. Basil (cf. R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom, OCA* 200, Rome 1975, pp. xxvii, 187-9, 267-8) the patriarch did not enter the church until the "Little Entrance". Hence the introit in the commentary of Germanus (cf. ed. BORGIA no. 24) was still the first arrival of the bishop, contrary to S. (p. 98). Up until this point he was in the skeuophylakion. That is why Germanus mentions the bishop for the first time at the introit and ascent to the throne (BORGIA no. 24, 26). In later sources up through the 16th century the bishop, after vesting, awaited the "Little Entrance" procession seated at the Royal Doors, either just inside the church or in the narthex, depending on the sources (cf. the archieratica of the 12th c. codex *British Museum Add. 34060*, f. 511r; of Gemistos, 14th c., DMITRIEVSKIJ II, pp. 303-4; and of the 15th c. *Andreas Skete* codex, *ibid.* I, p. 168; also SYMEON OF THESSALONICA, *PG* 155, 717-20). Against this and in support of S's interpretation can be adduced the old Arabic version of the Chrysostom liturgy in which the bishop (*ra'ts al-kahanah* = ἀρχιερεύς, translated "archiprêtre" by Bacha) at the "Little Entrance" goes in procession to "the royal central door of the church", then back through the nave to the sanctuary (C. BACHA, *Versions arabes* ... in *XPYCOCTOMIKA*, Rome 1908, no. 8, pp. 417, 448).

As to the reason for adding the antiphons to the liturgy in the first place, S. repeats (p. 95) the commonly held thesis of a shifting of the preparation of the gifts from just before the anaphora to the beginning of the liturgy. That Germanus' commentary presents a "noch sehr einfachen Ritus des Prothesis" (p. 95) at the beginning over against "den ausführlicher Ritus der Proskomidie" at the Entrance of the Gifts is not justified either by his text or by what we know from other sources. Germanus' text (ed. BORGIA no. 21-22) does present problems of interpretation, but I think I have challenged successfully the popular theory of the transfer of offertory rites from the Great Entrance to the beginning of the mass (cf. TAFT, *op. cit.*, esp. ch. 2 and 7).

As for the liturgical use of the atrium, later developments in Byzantine liturgy did indeed render it obsolete, but I am not sure Pallas is correct in attributing this to the stational character of 9-10th century Constantinopolitan liturgy (p. 102). It is probable that the stational liturgy in Constantinoples dates from the 5th century, as can be inferred from legends on the origin of the Trisagion during a stational λιτή at Constantinople, and from the letter of Pope Felix III

(483-92) to Zeno in which we find the expression "τὴν τρισάγιον λιτήν" (MANSI 7, 1052). It goes back certainly to the 7th century, for in the 8th we already see the enarxis of three antiphons in the mass, and this is a direct influence of earlier stational rites. The addition of this enarxis to the mass on *non*-stational days, as can be seen in the 10th century Typicon of the Great Church, is what rendered the atrium superfluous and enhanced the narthex as the place where the bishop awaited the introit at the third antiphon.

In her discussion (ch. V) of the complicated and much disputed question of the places for catechumens and women — i.e. whether the galleries were for the women, as the earlier sources imply; or whether the galleries were for the catechumens and the side aisles on the ground floor for the women, as later nomenclature implies — S. rightly emphasizes that after the 7th century when galleries were being called "*katekhoumena*", the catechumenate was no longer a living institution. Further, after the 9th century when the side naves rather than the galleries were designated as the women's place, the old-style galleried basilicas existed along with the newer, non-galleried, Middle-Byzantine type churches. So it is possible that the galleries in churches that had them were reserved for the women. In newer churches without galleries the women had to stand on the ground floor, a solution that eventually won out. This in turn led to a shift in terminology: the side aisles came to be called "*gynaikites*", and the galleries "*katekhoumena*", perhaps as a relic of the time when the catechumens were no longer dismissed but allowed to remain in the galleries.

Let us review the evidence:

1. From the 5th century on there is evidence that women used the galleries; there is no evidence this early for the place of the catechumens.
2. Procopius' 6th century text *may* refer to women in one of the side aisles. There is no other evidence for women on the ground floor prior to the 9th century.
3. From the 7th century the galleries are often called « *katekhoumena* ».
4. In this period the catechumenate in Constantinople stagnates.
5. From the 9th century the galleries are no longer called the place of the women; the name « *gynaikites* » thenceforth is proper to the side aisles.
6. In the 9-10th century sources the imperial party often attends liturgy in the galleries; communion was brought to them there in spite of the failure of anyone to explain *how* this was done because of the problem of the stairs.
7. By the end of the 9th century galleries have become outmoded in Constantinople and are not included in Middle-Byzantine churches.
8. Later Byzantine sources place the catechumens in the narthex.

In all this two distinct points of change are identifiable: (*a*) in the 7th century, concerning the catechumenate; (*b*) in the 9th century, concerning the place of the women.

With respect to (*a*), I am sceptical that there was any *clearly defined place in the church* reserved for the catechumens during the centuries when the catechumenate was a living institution. But there is no doubt whatever that they were inside the church where they could participate fully in the Liturgy of the Word, be prayed over, blessed and dismissed. Hence I would exclude any idea of the narthex as the place of the catechumens during the Liturgy of the Word. Whether or not they remained outside in the narthex or pronaos *after they were dismissed*, as is asserted in the *Vita* of Maximus Confessor, is another question entirely. So I suspect that Symeon of Thessalonica gives us a reasonably accurate picture of the tradition at a date much earlier than his remarks:

1. Initially the catechumens stood *in the main body of the church*, perhaps behind the faithful to the rear of the nave or side aisles, the men behind the men, the women behind the women. Before the 7th century there is no evidence that there was a place in the galleries reserved for them. Furthermore on the basis of comparative liturgy it is probable that they approached the bishop for a blessing at their dismissal, and this would have caused much disruptive movement if they had to descend from the galleries first.
2. At their dismissal they had to *leave the church*.
3. When the catechumentatc became fossilized the catechumens were allowed to remain in the narthex or galleries for the eucharistic part of the mass. Hence the name « *katekhoumena* ».

As for (*b*), there is much more early evidence for the women in the galleries than in the nave or side aisles. But it is not impossible that the sides of the church *both upstairs and down* — i.e. galleries and side-aisles — were for the women. When in the Middle-Byzantine period galleries went out of style, the aisles came to be referred to as *gynaikites*, and the galleries — where they existed — were used for special purposes (catechumens, imperial party, emperor's metatorion and other chambers, etc.). So it may be wrong to look for any physically separated space within the church for the catechumens in the earlier period, or to try and make a complete disjunction between the presence of women *either* in the galleries *or* on the ground floor. But S. is certainly right in putting her finger on the connection between shifts in church discipline and architecture on the one hand, and church nomenclature on the other, i.e. the connection between the change in church style and the shift in terminology with regard to the galleries or the aisles as the place of the women, and between the decline of the catechumenate and reference to the galleries as *katekhoumena*.

In general the book has the excellent appearance we have come to expect from German printing, though non-indented paragraphing is a deplorable innovation. When used, then the paragraphs should at least be set off by spacing. Furthermore there is far too much material in the footnotes, some of which, at least, could have been

better placed in the text itself. There are a few typographical errors: n. 142, GOAR 925 = 727; n. 112, MATEOS I, 138 = II, 138; p. 61, Tropaions for Troparions. And I found the index less than adequate for so detailed a study.

But our remarks, concerned with adding a small precision to this or that detail, are not meant to obscure the value of this meticulous and important book.

R. TAFT S.J.

Varia

Michel ITALICOS, *Lettres et Discours* (= *Archives de l'Orient Chrétien*, 14) éditées par Paul GAUTIER, Institut d'Études Byzantines, Paris 1972, pp. 334.

Benché Michele Italico godesse tra i suoi contemporanei della più alta considerazione per la vastità del suo sapere, la sua opera letteraria, piuttosto abbondante, non trovò chi la raccogliesse. Quel che è giunto fino a noi si trova disperso, generalmente anepigrafo, mentre le condizioni del testo nel *Baroccianus 131* che ne contiene la maggior parte, rendono ingrato il compito dell'editore. Nel secolo scorso H. A. CRAMER ha pubblicato 28 lettere e un discorso peraltro anepigrafi, in *Anecdota graeca Oxoniensia*, III.

In questa edizione Paul Gautier ha raccolto 33 lettere, 5 discorsi, e 6 composizioni minori. I testi sono preceduti da un ampio riassunto che a tratti — dove la terminologia presenta maggiori difficoltà — diventa una vera e propria traduzione. Note e riferenze erudite accompagnano il testo e ne facilitano un approfondita valutazione.

Fedele alla regola dell'epistolografia bizantina, Michele Italico ha lasciato emergere nelle sue lettere ben pochi di quei particolari che servono alla storiografia. L'Editore non nasconde la sua delusione al riguardo. Tuttavia, utilizzando le parche notizie, nelle pagine della lunga introduzione (1-56), egli ha illustrato la carriera e l'attività di Michele Italico e riunito le informazioni riguardanti quanti furono in contatto con lui. Vi figurano insieme ad Irene Doucas, vedova di Alessio I, suo figlio Giovanni e molti altri membri della famiglia imperiale, Gregorio Kamateros, il gran domestico Giovanni Axouch, i patriarchi Leone Stypes e Michele Kourkouas.

Testimonianza dell'attività letteraria e della cultura dell'epoca, la corrispondenza di Michele Italico ci rivela una società nella quale l'umanesimo, con quell'associazione che lo caratterizza tra il sacro ed il profano, tra i Vangeli e la mitologia, si è ormai affermato e, a differenza di quanto accadeva cinquant'anni prima, non scandalizza più nessuno.

P. STEPHANOU S.I.

William F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville*, Vol. I: *Project Numbers 1-300*, Monastic Manuscript Microfilm Library, St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1975, pp. IX+355 with two plates.

Through a felicitous meeting in 1970 of His Holiness, Abuna Teweflos, then Acting Patriarch of the Ethiopian Orthodox Church, who desired to preserve the treasures of his church from irreparable loss, and Prof. Walter Harrelson, Dean of the Divinity School of Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, who wished to locate and photograph manuscript copies of an Ethiopian version of the *Testament of Moses*, there was born the highly important project of microfilming all the valuable manuscripts now held in the church and monastic libraries of Ethiopia. The fact that His Holiness had himself discovered an important 15th century manuscript in the hands of school boys who were using it as a reader indicated the urgency of undertaking the project immediately. The project has prospered, although it became evident that a certain selectivity would have to be exercised with respect to the manuscripts to be photographed. We now have in our hands the first printed results of the project: a catalogue of 298 out of the approximately 1,550 microfilmed manuscripts received by February 17, 1975. (It appears that Project Nos. 147 and 268 will require refilming).

His knowledge of Ge'ez and his sojourn in Ethiopia prepared M. well for the task of cataloguing the microfilms of the manuscripts. He has compiled his description of the manuscripts from a direct inspection of the microfilms, but he took some information from a mimeographed form microfilmed at the beginning of each manuscript. He has done his work quite professionally, and he gives a large amount of information in concise form. The catalogue is arranged according to project numbers, and each project number corresponds to a single manuscript. For each notice, M. employs the format of giving the project number, the place where the manuscript is kept, the material on which the text is written, the dimensions, the number of leaves, the columns and lines per page, the date, the contents of the manuscript, the divisions of the different works where this is desirable and useful, a list of miniatures and/or other illuminations, a list of notations and other documents written into the blank spaces in the MS., names of the copyist and possessors, information on the mode of numbering the folios, notations on the material state of the text, and a list of the pages not filmed or filmed twice. (We hope that as the future volumes of the catalogue appear, this latter kind of notice will be found with ever-lessening frequency). Since this is a catalogue of microfilms, M. has omitted the information on the bindings given on the mimeographed form reproduced at the beginning of each manuscript.

The catalogue contains a preface by Prof. Harrelson and Dr. Julian G. Plante, Director of the Monastic Manuscript Microfilm Library. An introduction by M. follows. Then come the table of contents and the notices on each project number (Nos. 147 and 268 excepted). Indices of dated manuscripts, undated manuscripts, libraries, subject matters, miniatures, Ethiopian titles, and a general index close the volume. (With a sigh of half-segret I noticed that M. has so far come across no Ethiopian translation of the *Hexaemeron* attribued to ANASTASIUS OF SINAI).

The bulk of the manuscripts turn out to be late 19th or 20th century copies. In spite of the late date, these are liable to be the only witnesses we will ever have to certain texts, although it is difficult to estimate the number of older manuscripts which have found their way to libraries outside of Ethiopia.

We look forward to seeing the other volumes of this catalogue coming from the sure and practiced hand of M., each in its due time.

J. D. BAGGARLY S.J.

ANONIMO, *Cronaca dei Tocco di Cefalonia*, prolegomeni, testo critico e traduzione a cura di Giuseppe SCHIRÒ (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis provehendis destinatae editum, vol. X – *Series Italica* consilio Academiae Nationalis Lynceorum edita) Roma 1975, pp. XXVI + 610, con 2 tavv. f.t.

Fino a un ventennio fa, l'opera che appare in questo volume in *editio princeps* era ignota del tutto o quasi. Il compianto prof. Silvio Giuseppe Mercati ne conobbe i due testimoni mss. (*Vat. gr. 1881* e *2214*) e li segnalò al prof. Schirò affinché li studiasse. Questi, dopo un primo esame, nel settembre del 1958 fu in grado di rivelare al mondo dei dotti l'esistenza dell'opera come « una cronaca in versi inedita del sec. XV sui duchi e i conti di Cefalonia » (vedi: *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958*, München 1960, pp. 531-538). E da allora in poi le ha dedicato buona parte della sua attività di studioso, come provano altri sei studi apparsi, man mano, in riviste italiane e straniere (cfr. p. 8, note 1-2). Chi ha seguito tali studi ha potuto intravedere la profonda elaborazione a cui il prof. Schirò sottoponeva il testo della *Cronaca* ed ha potuto prevedere l'opera finale complessiva, che è appunto quella che abbiamo sott'occhio.

Il grosso volume si divide in tre sezioni: prolegomeni (cioè introduzione storica e letteraria), testo critico con traduzione italiana a fronte, indici. Sarebbe indubbiamente interessante ed istruttiva un'analisi minuziosa di ciascuna delle tre sezioni; ma, non essendone questa la sede più adatta, ci limitiamo ad alcuni accenni, mediante i

quali aspiriamo soltanto a dare un'idea del testo in se stesso e dell'improba, ma fruttuosissima, fatica durata dal prof. Schirò per presentarlo al pubblico scientifico.

Gli studiosi di bizantinistica che già conoscono altre sue pubblicazioni analoghe, come per esempio, la *Vita di San Luca, Vescovo di Isola di Capo Rizzuto* (Palermo 1954), possono indovinare *a priori* la cura e la competenza con cui egli indaga ogni aspetto e sfumatura di carattere storico, letterario, linguistico, filologico ecc. di questa *Cronaca dei Tocco.*

I quattro capitoli della prima parte dei « Prolegomeni » costituiscono un contributo davvero nuovo sulla storia dei Tocco nel periodo 1330-1430 e sulla storia generale dell'Epiro e della Morea dei secoli XIV-XV; la storiografia precedente, facente capo ancora a note opere di Karl Hopf, viene largamente integrata e corretta (cfr. *passim* pp. 7-120).

I Tocco, d'origine casauriense o beneventana, ligi dei re di Napoli e signori, a titolo diverso, delle isole joniche di Corfù, Cefalonia, Leucade, Itaca e Zante fin dai primi decenni del sec. XIV, furono costretti da necessità storiche a dialogare o a battersi in Epiro e Morea con Greci, Albanesi, Serbi, Turchi, senza contare i Veneziani, la cui opera diplomatica e militare era sempre presente nello Jonio, anche se, talora, discretamente velata e segreta. Dei Tocco ricordati o supposti dalla *Cronaca* i più notevoli sono Guglielmo II († 1335); suo figlio Leonardo I († 1375 ca); la moglie di questi, Maddalena dei Buondelmonti Acciaiuoli, reggente negli anni 1375-1395 ca; i loro due figli, Carlo II e Leonardo II. Deve dirsi che l'eroe o il protagonista principale della *Cronaca* è Carlo II, nato verso il 1375 e morto il 3 luglio 1429. Il cronista infatti riassume gli eventi degli anni 1375-1399 in soli 180 versi, mentre per narrare quelli degli anni 1400-1422 — periodo in cui campeggia la figura di Carlo II, signore effettivo — ha bisogno non meno di 3742 versi, senza contare quelli andati perduti insieme con i 16 fogli mancanti nell'originale autografo (cfr. pp. 234, 268 e 276) e con gli ultimi fogli di esso, per cui il testo è mutilo alla fine (cfr. p. 508).

Caratteristica degli eventi narrati dalla *Cronaca* è il fatto che Carlo II, chiusa la politica difensiva tipica della lunga reggenza di sua madre, partendo da Vodizza, suo possedimento di terraferma nell'Epiro, scatenò una lunga serie di guerre di conquista. Dal 1400 al 1421 teatro delle sue imprese fu per lo più l'Epiro; dal 1421, la Morea. Nella prima fase i nemici di Carlo II furono specialmente le due dinastie albanesi degli Spata, le cui despotie comprendevano Arta, Acheloo, Angelo/Castro e Naupatto, e Asan Centurione II Zaccaria, principe di Acaia; nella seconda fase il Tocco si scontrò soprattutto coi Paleologi della famiglia imperiale di Costantinopoli, che dominavano sul despostato di Morea con Mistrà per capitale. All'epoca di Carlo II l'Epiro era lacerato profondamente dalle lotte dei Serbi e degli Albanesi. Egli seppe inserirsi molto abilmente tra i contendenti, logorati del resto da guerre incessanti tra loro e con altri nemici; e, anche se le

sue guerre non sempre furono fortunate, va riconosciuto che le vittorie del Tocco furono più numerose e decisive delle sconfitte subìte. Egli dunque donò al suo piccolo Stato qualche decennio di notevole grandezza, punteggiata da conquiste come quelle di Dragamesto (1404/5 ca), di Anatolico (1406), di Clarenza (agosto 1407), di Angelocastro (1407/8), di Gianina (1 aprile 1411), di Arta (4 ottobre 1416). Non è a caso che l'imperatore costantinopolitano Manuele II Paleologo, il 6 agosto 1415, mandò a Carlo II le insegne despotali (cfr. vv. 2138-2178)

Ma la conquista di Clarenza e gli altri interventi del Tocco nel morente principato d'Acaia lo opposero a Teodoro II Paleologo, despota di Mistrà, che perseguiva una politica di riconquista bizantina di tutta la Morea; come pure suscitarono perplessità nel Senato veneto, il quale vedeva, fra l'altro, che le guerre tra le varie Signorie della penisola greca spesso si risolvevano in ulteriori avanzate dei Turchi verso lo Jonio e l'Adriatico.

Questo quadro politico-militare è stato ricostruito dal prof. Schirò con limpidezza e con ricchezza di particolari ricavati dalla *Cronaca dei Tocco*, integrandola, via via, coi dati deducibili dalle altre fonti narrative (come ad es. la *Cronaca di Gianina*, la *Cronaca* di Giorgio Sphrantzès, le *Vite dei duchi di Venezia* del Sanudo) e dalle fonti archivistiche o diplomatiche (specialmente da quelle edite nelle note collezioni di Th. L. F. Tafel e G. M. Thomas, F. Miklosich e J. Müller, C. N. Sathas, F. Thiriet, G. Valentini). Questo secondo gruppo di fonti gli ha reso possibile inquadrare cronologicamente molti fatti narrati dalla *Cronaca*, la quale non fornisce date esplicite di nessun genere (cfr. pp. 113-119).

All'indagine storica segue quella, in cinque capitoli, di carattere filologico e letterario (pp. 123-207).

L'autore della *Cronaca*, che resta anonimo nonostante ogni ricerca finora compiuta, si rivela facilmente un greco o romeo di Epiro, probabilmente gianiniota, che prestò servizio presso i Tocco o come precettore o come storico o in altra missione. Il suo racconto lascia trasparire che egli, salvo per gli eventi riassunti nei primi 180 versi e concernenti gli anni 1375-1400, è un testimonio oculare dei fatti narrati o, almeno, uno che si fonda sulla testimonianza di altri che sono stati o protagonisti o testi oculari. Perciò come fonte storica la *Cronaca* è preziosa, attesa l'abbondanza dei dati che riferisce; purchè però si tenga presente che il cronista, sebbene non taccia o deformi i fatti, è di una schietta passionalità, che si traduce facilmente in evidente tendenziosità nel giudicare i fatti stessi. Come greco, egli detesta gli Albanesi e i Turchi e non è tenero neppure coi Latini o Franchi; ma li esalta o li biasima secondo che siano amici o nemici del suo signore, cioè di Carlo Tocco.

È difficile dire per quale motivo egli abbia scritto la *Cronaca*. Comunque, mostra un ideale politico ben chiaro: la « restaurazione del despotato d'Epiro nella sua primitiva unità... caratterizzata dall'elemento romaico, senza ingerenze albanesi » (p. 132). Ma non rivela nessuna traccia dell'universalismo o « imperialismo » bizantino: Bi-

sanzio e il suo basileus entrano poco o nulla nelle sue ristrette prospettive politiche.

La lingua del cronista è il demotico possibile a un epirota del secolo XV, fornito di scarsa formazione letteraria e uomo di poche letture. Essa tuttavia ha una sua potenza espressiva ed una ricchezza lessicale non comune. Tali suoi aspetti, come quelli morfologici, ortografici, fraseologici, sono stati studiati dal prof. Schirò con attenzione meticolosa, spingendo la sua indagine anche ai rapporti tra la *Cronaca* con altre opere demotiche (cfr. pp. 163-196). Egli ha analizzato al microscopio, per così dire, i 3973 versi superstiti della *Cronaca*; e i risultati a cui giunge sono non meno suggestivi di quelli ottenuti mediante l'analisi accuratissima dei due codici suaccennati, di cui il primo (*Vat. gr. 1831*) è l'autografo e il secondo (*Vat. gr. 2241*) una copia di mano di Nicola Sofianòs, che la esemplò a Roma forse verso il 1532, modificando in senso umanistico il testo dell'originale (pp. 143-161).

L'autografo, un codice cartaceo di modeste dimensioni, è stato protagonista di molte vicende, di cui rivela tracce e danni: una nota sul margine inferiore del f. 2ᵛ mostra che esso, il 29 giugno 1429, era già depositato nell'archivio despotale dei Tocco (cfr. pp. 149-150); l'osservazione attenta rivela che esso ha subìto inoltre varie rilegature, in occasione delle quali sono andati perduti vari fogli, come abbiamo accennato, e sono stati operati spostamenti di fogli e di quaternioni, che ne rendono la lettura difficile. Superfluo dire che il prof. Schirò ha dovuto faticare a lungo per mettere ordine in un testo simile.

La sua edizione critica è fondata sull'autografo, naturalmente, i ricorsi alla copia del Sofianòs sono piuttosto rari. Si intuisce facilmente che non erano pochi né facili i problemi da risolvere nello stabilire i criteri di edizione di un poema in versi « politici », scritto nella coinè demotica usata in Epiro nel sec. XV e da un autore che ignorava l'ortografia tradizionale e dotta della lingua greca. Come egli abbia risolto tali problemi e abbia fatto la scelta dei criteri ecdotici è stato esposto con brevità e chiarezza nelle pp. 197-207.

Il testo greco della *Cronaca* è riservato al numero sempre più sparuto degli ellenisti; ma la sua sostanza storica e letteraria è resa accessibile a chiunque dalla traduzione italiana posta a fronte dell'originale: è una traduzione molto fedele, ma chiara, scorrevole e di buon gusto.

Finalmente, i vari indici, il glossario greco e il « lessico prosopografico » rendono facile la consultazione o lo studio sistematico del volume.

Sorvolando sulle rare sviste nella correzione delle bozze (cfr. pp. xv, dove la stessa *Cronaca dei Tocco* si fa pubblicare nel 1974, mentre dev'essere 1975; p. xvi, dove nel titolo del p. A. Eszer invece di *Das ... Leben des* si ha *Das... Lebendes*; p. 7, n. 1, dove *Akten des XI. internationalbyzantinisten-Kongress* andava corretto in *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses*), non possiamo non pronunciarci positivamente su questa pubblicazione. Non ci sembra

esagerato dire che essa faccia onore alla bizantinistica italiana e che inauguri degnamente la *Series Italica* del *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*.

C. Capizzi S. J.

Giuseppe Turbessi, *Regole monastiche antiche*, (= *Testi e Documenti* n. 9), Edizioni Studium, Roma 1974, pp. 488.

Il monachesimo cristiano, apparso fin dal secolo III°, accompagna dovunque, fino al secolo XVI° la storia cristiana.

Se, fra i Cristiani della Riforma, il monachesimo scompare, salvo in qualche sporadico nucleo che ne prova nostalgia, altrove, esso continua a vivere anche oggi fra Cattolici e Ortodossi (Armeni, Bizantini, Copti, Etiopici e Siriaci).

Il monachesimo è pure argomento odierno di numerosi studi. Chi consulti regolarmente *Collectanea Cisterciensia* e *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* sa quante opere e quanti articoli siano annualmente dedicati al monachesimo cristiano.

Di recente si è tenuto dal 15 al 17 febbraio 1976, al Pontificio Ateneo S. Anselmo, un Colloquio sul Monachesimo prebenedettino, nel corso del quale degli specialisti hanno trattato con competenza di Antonio, di Pacomio, dei Padri del Deserto e di Basilio Magno.

In tale prospettiva di un diffuso interesse per il fenomeno monastico si inserisce questo lavoro.

Si tratta della versione italiana di Regole monastiche antiche. Il volume inizia con una Introduzione generale. Segue un elenco delle edizioni critiche sulle quali la versione è stata fatta. Quindi vengono 10 pagine di Bibliografia generale. Ogni Regola è a sua volta introdotta e corredata di ulteriori indicazioni bibliografiche nelle note a pié di pagina.

Della prima Regola, o della Comunità di Qumrān, l'A. è anche il traduttore dall'ebraico. Quella di Pacomio è tradotta, sul testo latino di S. Gerolamo, da Mariano Sorighe O.S.B. Le Regole di Basilio, secondo il testo latino di Rufino, sono tradotte da Ambrogio Mancone O.S.B. Quelle di Agostino, da Angelo Corticelli. Le Regole di Rabbula sono tradotte dal siriaco da Angelo Penna C.R.L. Quelle « dei Padri » da Marcellina Bozzi O.S.B. e da Ignazio de Piccoli O.S.B. La medesima traduttrice cura anche la versione italiana delle Regole di Cesario di Arles e di brani della Regola del Maestro. Infine la Regola di Benedetto è tradotta da Anselmo Lentini O.S.B. Questa serie di regole monastiche, redatte nell'arco di tempo di sei secoli, quanti ne corrono dall'epoca della Regola di Qumrān a quella di Benedetto, copre una vasta area geografica, dalla Palestina, all'Egitto, alla Siria, alla Cappadocia, alle Gallie e all'Italia. Inoltre la diffusione di queste regole ha quasi sempre valicato l'area geografica di origine. Le Regole di Pacomio hanno influito ben al di fuori dell'Egitto, finanche su quel

monachesimo siro-orientale che ha avuto una gloriosa storia missionaria.

Le Regole di Basilio hanno dato l'impronta non solo a tutto il monachesimo di lingua greca, ma a quelli di lingua armena, georgiana e di lingua slava. La Regola di Agostino e ancora più quella di Benedetto hanno avuto efficacia e straordinaria diffusione in tutto l'Occidente.

Ammiriamo l'economia dell'opera e il suo corredo bibliografico. Forse i canonisti rimarranno delusi non ritrovando le loro definizioni giuridiche di Statuti monastici, comprendenti i typica dei singoli monasteri, le regole e le costituzioni. Qui la parola regola non ha significato univoco (pp. 7,30). Tuttavia una menzione bibliografica delle *Fonti per la Codificazione canonica Orientale* ce la saremmo aspettata noi pure, anche se non siamo canonisti.

Ma tali lacune bibliografiche, come il non aver citato, a proposito delle Regole di Rabbula, A. Vööbus, *Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum des Altertums*, in: *Or.Chr.Per.* XXIV (1950) 385-392; Id., *Syrische Kanonessammlungen*. Ein Beitrag zur Quellenkunde, I, Louvain, 1970, 128-138, 307-315, 350-355; G. G. Blum, *Rabbula von Edessa*, Der Christ, der Bischof, der Theologe, Louvain, 1969, non sono imperdonabili, data l'indole dell'opera.

Forse, potrà destare perplessità il fatto che una raccolta di regole monastiche cristiane si apra con la Regola della Comunità di Qumrān. Certo la storia delle religioni può, anzi deve paragonare monachesimo cristiano e monachesimo non cristiano. Ma anche per lo storico delle religioni essi mantengono una diversa identità. Inoltre, quel porre Qumrān all'inizio della serie sembra quasi suggerire un legame di parentela genetica che il monachesimo cristiano avrebbe nei confronti di quello.

Invece, l'istanza monastica cristiana (come riconosce l'A. a proposito del cenobitismo pacomiano, p. 99 a) non dipende da nessun'altra istanza monastica. È un'istanza religiosa che si verifica anche nel Cristianesimo.

Se poi, escludendo influssi causativi, si vuole restare nell'ambito del comparativismo storico-religioso, perché allora non estendere il confronto con altri monachesimi, per esempio con il monachesimo buddista o con quello di Mani, che hanno a loro volta tanto di regole monastiche?

Un'altra obiezione è così spontanea che l'A. cerca di prevenirla. Le Regole di Pacomio e di Basilio non sono infatti tradotte dagli originali, ma da traduzioni latine, rispettivamente di Girolamo e di Rufino.

L'A. giustifica la sua scelta: la versione di Girolamo, inserita nel *Codex* e nella *Concordia Regularum* di Benedetto d'Aniano, ebbe un influsso vastissimo in Occidente (pp. 18-20). La versione di Rufino della Regola di Basilio trasmise di fatto la spiritualità monastica basiliana al monachesimo occidentale (pp. 22, 145).

Fatte queste considerazioni, ci congratuliamo con l'Autore prin-

cipale dell'opera, l'Abate di S. Paolo, per questo lavoro che riunisce i testi dei maggiori legislatori monastici cristiani d'Oriente e d'Occidente. Con gli altri due volumi, che l'A. ha pubblicato presso la medesima Editrice Studium (*Ascetismo e monachesimo prebenedettino* e *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*) questo volume conclude una trilogia che alimenta di cibo sostanzioso l'interesse per il fenomeno monastico cristiano.

V. Poggi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Erich Bryner, *N. M. Karamzin, eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studie* (= *Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*, Bd. 3) Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, Erlangen 1974, pp. 292.

Scrittore, poeta, giornalista, storiografo imperiale, Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766-1826) è uno dei più importanti testimoni della sua epoca movimentata. La Russia si trova quasi ad un crocevia, esitando fra il suo passato tradizionale e tante tendenze diverse dell'Europa illuministica. Karamzin assorbe avidamente tutto ciò che si considera cultura del suo tempo rimanendo un uomo profondamente religioso. E. Bryner ha fatto un lavoro meritevole raccogliendo dalle fonti così varie il pensiero autentico del poeta: la sua fede in Dio e nell'immortalità dell'anima, la mistica della « natura », l'ideale umanitario, l'opinioni sulla Chiesa e sul monachesimo.

È interessante seguire, come i motivi tipici della spiritualità russa (specialmente il cuore, i sentimenti) sono veduti alla luce della filosofia occidentale ed espressi nella terminologia del suo tempo a tal punto che sembrano essere svuotati del contenuto cristiano. I temi cristologici mancano del tutto. Eppure vi resta un grande dubbio: se si debbano prendere troppo alla lettera i concetti di un poeta per cui tutti i valori si misurano con un « sentimento ». Riteniamo che proprio questo sentimento di cuore rimanga in fondo più tradizionalmente cristiano ortodosso di come ne sembrerebbe dalle espressioni.

T. Špidlík S.J.

Nicholas Cabasila, *The Life in Christ.* Translated from the Greek by Carmino J. de Catanzaro. With an Introduction by Boris Bobrinskoy, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1974, pp. 230.

Il libro da parecchi anni già stimato e ben conosciuto nelle traduzioni in russo, francese, tedesco, italiano, neo-ellenico (parzialmente) appare ora anche nella traduzione inglese. È una lettura che si raccomanda in se stessa. In mancanza di una introduzione nel vero senso gli editori hanno ripreso la parte essenziale dello studio di Bo-

brinskoj su Cabasila, apparso nella rivista *Sobornost* (n. 7, 1968, p. 483-505). Questa ha un merito indiscutibile in quanto cerca di superare l'antagonismo che sembra esistere fra la tendenza esicasta, preminentemente contemplativa, solitaria, e il Cabasila, la cui opera s'inserisce nell'ambiente ecclesiale e perciò ha avuto nella traduzione tedesca il felice titolo « Mistica sacramentale ». Ci rincresce, però, che né il traduttore, né gli editori abbiano conosciuto la tradizione italiana (di U. Neri, Torino 1971) che non viene neanche menzionata alla p. 13, perché vi avrebbero trovato molte note di cui poter approfittare.

T. Špidlík S.J.

Cirillo d'Alessandria, *Trattato « contro quelli che non vogliono riconoscere la Santa Vergine Madre di Dio »*. Introduzione, testo critico traduzione e note a cura di C. Scanzillo. Sorrento 1975, pp. 136.

Ecco il primo volume di una collana di testi patristici scelti. Il leggero tomo si presenta bene e può servire per studi di seminario e per diffondere nei circoli colti del laicato la conoscenza dei Padri. L'iniziativa merita sincero plauso.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Hermann Goltz, *Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus aeropagiticum* (= *Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie*, Bd 4) Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, Erlangen 1974, pp. 358.

Dopo recenti studi, il *Corpus aeropagiticum* non si può certo chiamare selva vergine. Eppure nasconde ancora tanti misteri che ogni seria impresa che mira ad esplorarli deve essere accettata con riconoscenza. Non vi è dubbio che l'aspetto che mise in valore H. Goltz è uno dei più interessanti. Il tema centrale dello schema dionesiano è la Chiesa. La gerarchia ecclesiastica è ornata con una aureola del sacro. D'altra parte, però, Goltz vi scopre già un passo in avanti, una tendenza a liberarsi dei temi essenzialmente ecclesiologici per scivolare nel tipo di governo formale, legale, razionale, sociologicamente organizzato. Giudichino i competenti in che modo l'idea li persuade. Da parte mia vorrei soltanto notare ciò che, qualche anno fa, mi comunicò il defunto P. Scazzoso, lettore assiduo del Pseudo-Dionigi. L'impressione del professore milanese sembrava piuttosto differente. Egli scopriva nel *Corpus aeropagiticum* una lenta, ma progressiva sacralizzazione e spiritualizzazione di tutto il bagaglio profano dei concetti e delle strutture, ripreso dalla filosofia e dalla società antica. Così, ciò

che all'inizio fu come un giuoco quasi sofistico di termini e numeri, alla fine tendeva a trasformarsi in una autentica mistica trinitaria ed ecclesiale.

Ora, se questa differenza di vedute veramente esiste, lo studio di Goltz, ben documentato, è di notevole aiuto per avvicinare i testi e per discutere il significato dei termini caratteristici.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*. Μετάφρασις Ἀθηνᾶς Καραμπέτσου (= *Ἄνθη τῆς ἐρήμου*, 7-8) Ἔκδοσις Μονῆς Κεχροβουνίου Τήνου, Atene 1974, pp. 128+168.

Βίος τῶν ὁσίων Ἀλυπίου καὶ Λουκᾶ Στυλιτῶν. Εἰσαγωγικὰ - ἐλεύθερη ἀπόδοση Αθ. Κοτταδάκη (= *ibid*. 9). Ἔκδωσις Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θηβῶν καὶ Λεβαδείας, Atene 1975, pp. 144.

L'interesse per l'antica letteratura monastica in Grecia si manifesta nelle traduzioni in lingua moderna, in stile popolare, degli opuscoli classici. Nella collana *Fiori del deserto* abbiamo già visto pubblicati piccoli volumi. *Storia dei monaci in Egitto*, le *Vite* di S. Pacomio, di S. Eutimio, di S. Daniele Stilita, di S. Macrina, di S. Ipazio. Ora appare, in due volumi la *Religiosa storia* di Teodoreto di Ciro, e, in un libretto, unite insieme le *Vite* dei due santi stiliti Alipio e Luca, liberamente tradotte.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Preghiere dell'Oriente bizantino, a cura di suor MARIA del monastero russo Uspenskij di Roma, Morcelliana, Brescia 1975, p. 235.

Le preghiere qui tradotte in italiano sono tratte dai libri liturgici bizantini, per il desiderio di dare, sia pure in sintesi, i vari tipi ed aspetti di tale orazione liturgica, come indicano le diverse sezioni di questo volume: preghiere più ripetute e per varie circostanze; preghiere tratte dalla Liturgia eucaristica, dall'Ufficio delle Ore e dai riti dei sacramenti; preghiere per le feste principali; alla Madre di Dio, ai Santi. Suor Maria riuscì a scegliere le preghiere più rappresentative dei motivi ricorrenti nella spiritualità orientale, continuando così l'opera del monastero Uspenskij, iniziata nel 1967 con il libretto *Preghiere di rito bizantino alla Madre di Dio*.

T. ŠPIDLÍK S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

BAGATTI, B. – PICCIRILLO, M. – PRODOMO, A., *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane*, 95 p., 25 figg. e 35 tavv. f.t.

BARLAAM CALABRO, *Epistole a Palamas*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di Antonis FYRGOS, Catholic Book Agency – Officium Libri Catholici, Roma 1974, LXVIII+141 p.

BORI, Pier Cesare, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità primitiva delle origini. Atti 2, 42-47; 4,32-37 nella storia della chiesa antica* (Istituto per le Scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose, 10) Paideia Editrice, Brescia 1974, 308 p.

CIGNELLI, L. – MANCINI, I. – BRLEK, M., *Bonaventuriana. Saggi in occasione del VII Centenario della morte di S. Bonaventura.* (*Studium Biblicum Franciscanum – Analecta*, 9), Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1974, VIII+196 p.

CROSIGNANI, Giacomo C. M., *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Collegio Alberoni, Piacenza 1974, 103 p.

CYRILLE LUCAR, *Sermons, 1598-1602*, édités par Keetje ROZEMOND, E. J. Brill, Leiden 1974, VI+161 p.

ENGELHARDT, Isrun, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur strukturalanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians* (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, hrsg. von Hans-Georg BECK, 19), Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München 1974, 217 p.

GLÄSER, Ruppert, *Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks* (= *Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, Würzburg*... N.F., Bd. 28), Augustinus-Verlag, Würzburg 1975, XVI+166 p.

KOFOS, Evangelos, *Greece and the Eastern Crisis, 1875-1878*, Institute for Balkan Studies. N. 148, Thessaloniki 1975, 283 p.

Μάξιμος Μητροπελίτης Σαρδέων, *Τὸ οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Ἱστορικοκανονικὴ μελέτη*, Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελέτων, Θεσσαλονίκη 1972, 389 p.

MEES, Michael, *Ausserkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung* (*Quaderni di « Vetera Christianorum »*, 14) Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari 1975, 189 p.

MISSIR, Livio, *Appunti familiari. Smirne, mio padre, Ernesto Buonaiuti: introduzione a un epistolario*, Euroeditor, Luxembourg 1974, 103 p.

MONNIER, Henry, *Etudes de droit byzantin*, introduction de N. SVORONOS, Variorum Reprints, London 1974, 672 p.

Μπόνης, Κωνσταντῖνος Γ., *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματείαν (96-325 μ.Χ.) (= Ἀρχεῖον περιοδικοῦ «Θεολογία», 1)* s.e., Ἀθῆναι 1974, 394 p.

Νικολάου, Θεόδωρος Στ., *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμίστου (= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται,* 13) Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1974, 138 p.

OLSTHOORN, M. F., *The Jewish background and the Synoptic Setting of Mt 6,25-33 and Lk 12,22-31* (= *Studium Biblicum Franciscanum – Analecta,* 10), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 88 p.

ORIGENE, *I principi, Contra Celsum ed altri scritti filosofici*, scelta, introduzione, traduzione e note a cura di Manlio SIMONETTI, (= *Collana di classici della filosofia cristiana,* 7) Sansoni Editore, Firenze 1975, 540 p.

Παναγιώτης, Νέλλας, *Ἡ περὶ δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Συμβολὴ εἰς τὴν ὀρθόδοξον σωτηριολογίαν,* Ἐκδόσεις Στ. Καραμπελόπουλος, Πειραιεύς 1975, 182 p.

Πάτσαβος, Ἠλίας Ι., *Ἡ εἴσοδος εἰς τὸν κλῆρον κατὰ τοὺς πέντε πρώτους αἰῶνας,* s.e., Ἀθῆναι 1973, 270 p.

Προβατάκης, Θωμᾶς Μιχ., *Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὴν ὀρθόδοξον ζωγραφικήν, τέχνην,* s.e., Θεσσαλονίκη 1971, 68 p. con 58 figure f.t. ID., *Καταγωγὴ καὶ διαμόρφωσις τῶν προσφορικῶν σφραγίδων τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου (= Βυζαντινῆς τέχνης σελίδες,* 2) s.e., Θεσσαλονίκη 1975, 25 p. con 23 tav. f.t.

QUACQUARELLI, Antonio, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica* (= *Quaderni di «Vetera Christianorum»,* 11), Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari 1975, 126 p., 19 figg.

SACOPOULO, Marina, *La Théotokos à la mandorle de Lythrankomi,* G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1975, 112 p. e 32 tavv. f.t.

SAUMAGNE, Charles, *Saint Cyprien, éveque de Carthage, «pape» d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des persécutions de Dèce et de Valérien,* Étidions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975, 194 p.

Σιγάλας, Ἀντώνιος, *Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γραφῆς μετὰ εἰσαγωγῆς: Πρόδρομοι καὶ ἀρχαὶ τῆς γραφῆς,* 2α ἔκδοσις βελτιωμένη *(= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται,* 12) Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1974, XVI-387 p.

SZEFTEL, Marc, *Russian Institutions and Culture up to Peter the Great,* Variorum Reprints, London 1975, 374 p.

TRISOGLIO, Francesco, *San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965),* = *Rivista lasalliana, Trimestrale di formazione e informazione pedagogica,* 60 (1973) Torino 1974, 462 p.

Τ σ ά μ η ς, Δημήτριος Γ., *Ἰωσὴφ Καλοθέτου λόγοι (= Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς,* παράρτημα αρ. 19, τοῦ ιθ' τόμου) Θεσσαλονίκη 1975, 256 p.

TSIOUNI, Vasiliki, *Παιδιόφραστος διήγησις τῶν ζῴων τῶν τετραπόδων.* Critical Edition (= *Miscellanea Byzantina Monacensia,* hrsg. von H.-G. BECK, 15) Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1972, 166 p.

Φ ε ῖ δ α ς, Βλάσιος Ιω., *Ἡ Α' οἰκουμενικὴ Σύνοδος. Προβλέματα περὶ τὴν σύγκλησιν, τὴν συγκρότησιν καὶ τὴν λειτουργίαν τῆς Συνόδου,* s.e., Ἀθῆναι 1974, 103 p.

ID. *Τὸ κολλουθιανὸν σχίσμα καὶ αἱ ἀρχαὶ τοῦ ἀριανισμοῦ,* s.e., Ἀθῆναι 1973, 132 p.

ID. *Ἡ προεδρία τῆς Α' οἰκουμενικῆς Συνόδου,* estratto da *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος,* τόμ. ΝΖ' 1975, 100 p.

Χ ρ ι σ τ ο φ ι λ ό π ο υ λ ο ς, Ἀναστάσιος Π., *Δίκαιον καὶ ἱστορία. Μικρὰ μελετήματα,* s.c., Ἀθῆναι 1973, 350 p.

OMNIA IURA RESERVANTUR
Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 24-v-1976 – E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 1976

INDEX VOLUMINIS XLII - 1976

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – IN MEMORIAM

4. – RECENSIONES

5. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE